

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA (UFPB-  
UFPE-UFRN)**

**ILÍADA SANTOS BOTELHO**

**O problema da justiça na *República* de Platão e  
o cidadão paradigmático da *kallipolis*.**

**João Pessoa – PB**

**2021**

**Catálogo na publicação Seção de  
Catálogo e Classificação**

B748p Botelho, Lídia Santos.

O problema da justiça na República de Platão e o cidadão paradigmático da Kallipolis / Lídia Santos Botelho. - João Pessoa, 2021.

179 f.

Orientação: José Gabriel Trindade Santos. Tese  
(Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Platão. 2. Justiça. 3. Cidade. 4. Cidadão paradigmático. I.  
Santos, José Gabriel Trindade. II. Título.

UFPB/B

CDU 1(043)

**ILÍADA SANTOS BOTELHO**

**O problema da justiça na *República* de Platão e o cidadão paradigmático da *kallipolis*.**

Tese apresentada ao Programa Integrado de Doutorado em Filosofia (UFPB-UFPE-UFRN) da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial das exigências para a obtenção do título de doutora em Filosofia.

**Orientador:** Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos

**João Pessoa – PB  
2021**

# ILÍADA SANTOS BOTELHO

## O problema da justiça na *República* de Platão e o cidadão paradigmático da *kallipolis*

Tese aprovada em: \_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2021.

### BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos  
**Orientador - UFPB**

---

Prof. Dr. Francisco de Assis Cavalcante Filho  
**Co-orientador**

---

Prof. Dr. Anderson D'Arc Ferreira  
**Examinador – UFPB**

---

Prof. Dr. Giuseppe Tosi  
**Examinador - UFPB**

---

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva  
**Examinador UFRN**



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA EM FILOSOFIA  
(UFPB-UFPE-UFRN)

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE TESE PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA DO(A) CANDIDATO(A) ILÍADA SANTOS BOTELHO**

Aos vinte e nove dias do mês de junho de dois mil e vinte e um, às 11:00h, por videoconferência (<https://google.meet.com/bfn-omwj-bis>) conforme Portaria 90 e 120/GR/Reitoria/UFPB; Comunicado 02/2020/PRPG/UFPB e Portaria 36/CAPES, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Tese de Doutorado do(a) doutorando(a) **ILÍADA SANTOS BOTELHO**, candidato(a) ao grau de Doutor(a) em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dr. José Gabriel Trindade Santos (Presidente/UFPB), Dr. Anderson D'Arc Ferreira (Examinador Interno/UFPB), Dr. Giuseppe Tosi (Examinador Interno/UFPB), Dr. Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho (Examinador Externo – Coorientador/UFPB) e Dr. Markus Figueira da Silva (Membro Externo/UFRN). Dando início à sessão, o Professor Dr. José Gabriel Trindade Santos, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao(a) doutorando(a) **Ilíada Santos Botelho** para que fizesse oralmente a exposição de sua Tese, intitulada: **“O PROBLEMA DA JUSTIÇA NA REPÚBLICA DE PLATÃO E O CIDADÃO PARADIGMÁTICO DA KALLIPOLIS”**. Após a exposição do(a) candidato(a), o(a) mesmo(a) foi sucessivamente arguido(a) por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da Tese apresentada. Após um breve intervalo, o Presidente, Prof. Dr. JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS, comunicou que, de comum acordo com os demais membros da banca, proclamou **APROVADA** a Tese **“O PROBLEMA DA JUSTIÇA NA REPÚBLICA DE PLATÃO E O CIDADÃO PARADIGMÁTICO DA KALLIPOLIS”**, tendo declarado que seu(a) autor(a) **Ilíada Santos Botelho** faz jus ao grau de Doutora em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Doutora em Filosofia. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa, e eu, Anderson D'Arc Ferreira, Coordenador Local do PIDFIL lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca. João Pessoa, 29 de junho de 2021.

ANDERSON D'ARC FERREIRA  
COORDENADOR LOCAL DO PIDFIL

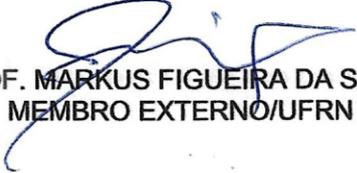
PROF. DR. JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS  
PRESIDENTE/UFPB

PROF. DR. ANDERSON D'ARC FERREIRA  
MEMBRO INTERNO/UFPB

PROF. GIUSEPPE TOSI  
MEMBRO INTERNO/UFPB

Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho:

PROF. FRANCISCO DE ASSIS VALE CAVALCANTE FILHO  
MEMBRO EXTERNO (COORIENTADOR)/UFPB

  
PROF. MARKUS FIGUEIRA DA SILVA  
MEMBRO EXTERNO/UFRN

Para meu pai Aldo Botelho *in memoriam*.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu Pai Aldo por ter me mostrado muito cedo, que a vida não é para os fracos e que a fé no altíssimo é essencial.

À minha mãe Antônia de quem herdei a garra para a luta.

Ao verdadeiro amigo, Gilberto Marot Vaz da Costa que não me faltou em momento algum.

Ao professor Henrique Graciano Murachco, *in memoriam*. Foi mesmo seu genuíno e recorrente conselho de consultarmos sempre o texto que me veio a lembrança, quando eu não sabia como retornar à tese. Foi aí que decidi reiniciar a investigação desde a primeira linha da *República* e seguir o quanto fosse possível, todas as pistas de Platão deixadas pelo personagem principal, Sócrates.

Agradeço ao Professor Doutor orientador desta tese, José Gabriel Trindade Santos pela atenção a mim dispensada.

Agradeço ao Professor Doutor Francisco de Assis Cavalcante Filho, coorientador desta tese, pela atenção a mim a mim dispensada.

Agradeço à disponibilidade do Professor Doutor Giuseppe Tosi por compor a banca avaliadora como examinador interno.

Agradecimento especial ao coordenador do curso de doutorado da UFPB, o Professor Doutor Anderson D'Arc Ferreira cujo aconselhamento foi decisivo nos momentos mais difíceis. Agradeço igualmente sua participação como membro avaliador interno.

Agradeço a disponibilidade do Professor Doutor Markus Figueira da Silva por compor a banca avaliadora como examinador externo.

*“Pois Deus dá licença que o que não existe seja fortemente iluminado”.*

Do heterônimo pessoano Álvaro de Campos, *in* Realidade.

## RESUMO

A tese apresentada visa a investigação do problema da justiça e a proposta platônica de analisar as consequências do referido problema na cidade que se vê mal administrada. O problema será tratado a partir das concepções de justiça apresentadas na *República*: a visão mito poética e a realidade da justiça no âmbito dos governos. A resposta de Platão ante a questão posta envolve a relação cidade e cidadão como pilares de uma vida melhor no seio da comunidade. O alicerce para a melhor vida se dará na proposta educativa do filósofo. Esta investigação tratará de explorar o problema assinalado de dois modos: por um lado os aspectos relativos à natureza humana em sua relação com a justiça, quando confrontadas diante da melhor vida. Por outro lado, será tratado o tema da educação no que concerne tanto às críticas a ela orientadas, como ao que possa vir não somente a suplantá-las, mas também servir ao propósito de uma cidade melhor administrada. A questão central desta tese é saber se há, na proposta educativa da *República*, uma teoria que se dirija ao preparo do homem, cuja base esteja radicada numa justiça a qual esse homem esteja apto a praticar. Como hipótese admitimos a existência de um cidadão paradigmático, modelado por Platão, sendo possível remontá-lo a partir da educação da alma humana, juntamente ao desejo de cooperação, no amor pelo bem de todos enraizado na *philia* tanto no que se refere ao amor pela sabedoria como na amizade em relação aos concidadãos. O método heurístico a ser utilizado neste estudo é a revisão de literatura junto a alguns diálogos platônicos. Esta tese estrutura-se em quatro capítulos, que serão assim desenvolvidos: no primeiro trataremos das concepções de justiça. No segundo introduziremos a temática homem-cidade- cidadão. No terceiro capítulo, trataremos de comprovar a hipótese de um cidadão modelo, dentro do ideal platônico como fundamento de uma melhor vida. Aí será ampliada a discussão da problemática da alma tirânica que leva igualmente ao governo tirânico e suas consequências.

Palavras-chave: Platão, justiça, cidade, cidadão paradigmático, alma e educação.

## ABSTRACT

The thesis presented aims to investigate the problem of justice and the Platonic proposal to analyze the consequences of that problem in a city that sees itself poorly managed. The problem will be treated from the conceptions of justice presented in the *Republic*: the myth-poetic vision and the reality of justice within the scope of governments. Plato's answer to the question posed involves the relationship between city and citizen as pillars of a better life within the community. The foundation for a better life will be found in the philosopher's educational proposal. This investigation will try to explore the problem highlighted in two ways: on the one hand, the aspects related to human nature in its relationship with justice, when confronted with a better life. On the other hand, the theme of education will be dealt with in terms of both the criticisms directed towards it, as well as what may come not only to supplant them, but also to serve the purpose of a better managed city. The central question of this thesis is to know if there is, in the educational proposal of the *Republic*, a theory that addresses the preparation of man, whose basis is rooted in a justice which this man is able to practice. As a hypothesis, we admit the existence of a paradigmatic citizen, modeled by Plato, which can be traced back to the education of the human soul, together with the desire for cooperation, in the love for the good of all rooted in the *philia* as well as the love for wisdom and friendship with fellow citizens. The heuristic method to be used in this study is the literature review together with some Platonic dialogues. This thesis is structured in four chapters, which will be developed as follows: in the first, we will deal with the conceptions of justice. In the second, we will introduce the thematic man-city-citizen. In the third chapter, we will try to prove the hypothesis of a model citizen, within the Platonic ideal as the foundation of a better life. There, the discussion of the problematic of the tyrannical soul that also leads to tyrannical government and its consequences will be expanded.

Keywords: Plato, justice, city, paradigmatic citizen, soul and education.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
I. JUSTIÇA, CIDADE E CIDADÃO	28
1.1 Justiça: o que é?	28
1.2. A primeira concepção de justiça: homens e deuses	29
1.3. A segunda concepção de justiça: amigos e inimigos	29
1.4. A terceira concepção de justiça, a realidade política: vantagem para o mais forte	33
1.5. O Tirano e a Tirania	38
1.6. Felicidade e Infelicidade para o Governante	44
1.7. A defesa socrática	49
II. HOMEM, CIDADE E CIDADÃO	58
2.1. Natureza e lei: a luta constante	59
2.2. Platão e o conflito entre fortes e fracos	60
2.3. O acordo entre os homens	62
2.4. O desafio de Glauco	67
2.5. A cidade fundada por palavras	69
2.6. O princípio da divisão das competências	69
2.7. A educação dos guardiões	72
2.8. A nobre mentira	89
2.9. As Virtudes na Cidade	95
2.10. A Alma e suas partes	105
III. A RESPOSTA PLATÔNICA PARA A CIDADE	118
3.1. O Cidadão Paradigmático	121
3.2. Das formas: opinião e conhecimento	132
3.3. O Currículo Educativo: resposta aos entraves à <i>kallipolis</i>	153
CONCLUSÃO	167
BIBLIOGRAFIA	177

## INTRODUÇÃO

A presente tese tem por objetivo a investigação sobre o problema da justiça conforme apresentado no livro I da *República* de Platão e desenvolvido ao longo e toda a obra. O tema se apresenta inicialmente sob a concepção mito poética, em seguida situa-se no terreno da realidade política dos governos que estarão sobre análise especificamente no livro XIII. A justiça será examinada, no grande diálogo, sob todos os ângulos: Sócrates que fará contrapondo entre justiça e injustiça, o melhor e o pior homem, o vício e a virtude. Esse melhor homem é aquele do qual Platão entende que seja o homem virtuoso, bem-educado, dado ao equilíbrio. O propósito é situá-lo na cidade para ele organizada. A ideia de um cidadão modelo como hipótese desta investigação nos leva aos requisitos que nos faz pensar poderemos montá-lo. Assim nossas hipóteses secundárias giram em torno de: a) qualidades exigidas desse cidadão, b) como se daria sua formação, e, c) como se poderia fazer valer na prática esse cidadão em teoria.

As questões aqui postas serão desenvolvidas a partir da reunião dos elementos que identificaremos como contribuintes da composição do cidadão paradigmático no sistema desenvolvido por Platão na *República*. Para tanto estaremos atentos ao que concerne à natureza humana, do modo como Platão nos faz refletir sobre ela, e ao que Sócrates recorre a exaustão quando examina os comportamentos inerentes ao bom ou mau governo da cidade. Surge, assim, um modelo de homem. Examinaremos essa composição em dois blocos: 1) sua inserção nos ensinamentos e prescrições e no currículo que o selecionará, e 2) sua ancoragem na teoria das virtudes. Diante da junção desses aspectos, esse homem completaria o modelo desejado por nosso autor.

Os argumentos componentes desses dois blocos, serão analisados acompanhando o método socrático<sup>1</sup>. Sendo a justiça o tema sob os cuidados de Sócrates, sobre ela recairão recorrentemente os argumentos que comporão os postulados. Contaremos também com o apoio de Julius Moravcsik que nos

---

<sup>1</sup> Trata-se do *elenchos*. Sua finalidade pode ser entendida de dois modos: a) provar a inconsistência das proposições e a incoerência interna dos interlocutores consigo mesmos, invalidando a sua pretensão ao saber (conforme indica Santos); b) provar a falsidade da opinião do interlocutor, uma vez detectada a contradição. Para saber mais acerca dessa temática ver DORION, Louis-André, *Compreender Sócrates*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. 2a ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 47.

apresentará a possibilidade de uma ética ideal como parte da composição daquele cidadão.

Nosso caminho será delineado a partir dos pressupostos da justiça. Em seguida analisaremos as atitudes do homem 'comum', como elas serão contrapostas tendo em vista que ele é e o homem a ser formado. Estarão em jogo a análise do homem 'justo' e 'injusto'. Dando continuidade ao desenvolvimento da nossa hipótese, colheremos, dentro dos ensinamentos e prescrições apontados por nosso autor, os aspectos que constituem a base de sua formação, do cidadão, já na infância. A base para o homem de discernimento, situada nas chamadas Imagens, no coração da *República*, dará conta da importante diferença entre 'opinião' e 'conhecimento'. Entendemos ser este o ponto alto, o grande pressuposto para o entendimento que o filósofo deverá possuir através das disciplinas introdutórias até chegar à dialética: é ela que possibilitará o alcance da forma do bem.

A proposta de Platão para o modelo de homem por ele sugerido, será atingida no livro VII onde será mostrado o currículo que selecionará e formará o homem de quem falamos. Os principais personagens interlocutores de Platão na *República* são Sócrates e Trasímaco, embora o segundo não apareça muito em interlocução, será ele a proporcionar a disputa dialógica do debate: o sofista mostra a realidade política do tempo em que vive. A figura de Sócrates nesse debate aponta para a procura da definição de justiça buscada por nosso autor, passando por todos os aspectos que possam ser contemplados sobre o problema no contexto geral do debate em sua época.

Trabalhamos, na composição geral de nossos estudos para a presente tese, com a quinta edição da obra da editora Fundação Calouste Gulbenkian, cuja tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, mostra duas datas sua possível composição por parte de nosso autor, a dramática e a real. A primeira dar-se-ia em torno de 420 a.C., a segunda é difícil de definir, não sendo viável, como comenta a autora/tradutora, precisar uma data única para a sua composição. Ficamos, tendo em vista a necessidade de uma projeção efetiva dessa datação, com a data de 379 a.C. A ambientação da *República* se dá em uma discussão que é instaurada na casa de Céfalos, o estrangeiro e produtor de armas. Ele já se encontra em companhia de Lísias e Eutídemo, seus filhos e irmãos de Polemarco, também seu filho, cujo escravo ajudou a persuadir Sócrates a ir até seu anfitrião de reunião. Completam o elenco das

personagens desse diálogo Glauco e Adimanto, irmãos de Platão, Carmantidas e Clitofonte.

A quantidade de pesquisas, estudos e discussões em torno da obra de Platão é numerosa. A interpretação de seus diálogos foi alvo de muito esforço por parte dos estudiosos e especialistas. Persiste, no currículo acadêmico contemporâneo, sua contribuição para o entendimento daquilo que é chamado de ‘as raízes do pensamento ocidental’. Entretanto, uma pergunta se nos apresenta: Qual seria, efetivamente, a importância desta obra para os dias atuais? Passados mais de dois mil e quinhentos anos, fica-nos a certeza de que ainda precisamos ler Platão. Perguntamos, efetivamente o porquê disso? Não sabemos como dar uma resposta efetiva a esse elemento, mas o dado que nos é imposto é que independentemente do que se possa pensar acerca de Platão e de seu pensamento, não importando se o contato com sua obra se dê no início dos estudos na filosofia, ou em graus mais avançados de conhecimento, ele sempre será uma voz presente, uma consciência questionadora que não se cala e que se impõe.

Diante de um autor com tamanho impacto na filosofia, as controvérsias frente ao seu pensamento são inevitáveis. Dentro desse escopo as diversas interpretações sobre a *República* não se eximem de equívocos. Poderia ser uma pretensão de nossa parte tentar responder a eles, mas também seria ingênuo pretender esclarecê-los; no entanto, cientes de que isto também é necessário, contamos e esperamos que sempre haja alguém disposto a fazê-lo. O que nos move em nossa investigação nessa tese é a necessidade ainda premente de refletir ante problemas tão antigos e não equacionados a contento, principalmente quando se trata da proposta platônica ao problema da cidade mal administrada.

Essa proposta investigativa ancora-se na educação. Mas por que Platão se preocuparia com isto, se a Grécia já se orgulhava de ter um educador, propagado aos quatro ventos, o corifeu da poesia, o grande Homero? Oportunamente veremos que será isto mesmo o motivo para as mais abrangentes e pertinentes críticas à necessidade de Platão em analisar a *República* e suas bases. Não que os poetas não devam educar. A questão postulada por nosso autor está no modo como eles o fazem e o que efetivamente ensinam. Aliás, já encontramos aqui um grande e terrível equívoco: Platão odiava os poetas? Baniu-os da cidade? Não a todos. A poesia pode ser utilizada adequadamente e sim, os poetas que atuam em contrário às normas de

boa convivência, civilidade e harmonia, não seriam mesmo aceitos na cidade organizada pelo filósofo. Veremos como Platão lida com o problema, uma vez que a educação malconduzida é uma das causas dos maus governos.

Também o zelo pela cidade não se distancia de uma educação adequada, ela é parte integral, como algo vivo dentro de uma outra questão ainda bem mais importante: a melhor vida na *polis*. Sem conhecer o que é a justiça isto não é possível, como veremos a justiça tão procurada está tanto na cidade como em cada indivíduo. Caso nos desobriguemos em lidar com este aprendizado, e sem analisar a nós mesmos, corremos o risco de viver sem valer a pena<sup>2</sup>. Daí que a *República* inicie seu grande percurso com a pergunta basilar: O que é a justiça?

Consideramos o projeto platônico desenvolvido na *República* como sendo um projeto filosófico-político-educativo. Explicamos: a) é através da reflexão filosófica que ele se erige; b) a política, neste caso a corrupção dos governos como um fato político, é o pano de fundo em que se assenta uma análise importante cujo ápice é atingido no livro VIII; e, c) a educação, como já observamos, é a solução ao problema da cidade.

Pensamos, também, que não se trata apenas de perguntar sobre a justiça, mas, principalmente, de nos fazer refletir sobre a justiça na vida em comunidade, na vida individual, e na fusão das duas já que vivemos em sociedade. Se não formos justos interiormente, como poderemos sê-lo exteriormente? O contrário também se aplica: uma cidade sem justiça albergará um cidadão igualmente injusto. Isto nos mostrará Platão, engenhosamente, ao longo da *República*.

Os propósitos sobre os quais o autor se debruçou decorrem de uma sociedade saqueada em vários sentidos, assolada por uma democracia permissiva, portanto frágil e, conseqüentemente, entregue a tiranos sanguinários e sedentos de desejos, escravos de Eros. Todo esse panorama sugere o estímulo para Platão erigir seu ideal. E nós, o que nos move? É a defesa do saber, é conhecer o que pode levar uma sociedade decadente a um grau elevado de qualidade em todos os sentidos. Entendemos que isto só pode ser feito se unirmos Eros à *philia*, se procurarmos junto à justiça aquele sentido da filosofia como amor à sabedoria. Um aspecto importante e polêmico também nos move: Sócrates não é um mero representante da metafísica platônica, das teorias que estudaremos: ele nos instiga a ação.

---

<sup>2</sup> Conforme apregoa Sócrates na *Apologia* (38a).

O estudo proposto em nossa tese é tarefa grandiosa: exige responsabilidade na coleta dos melhores argumentos tanto para a análise do tema quanto para o exame das premissas que possam sustentar nossa hipótese. Passaremos por situações cujo intuito é a oportunidade criada por Platão para analisar a vida na *polis*<sup>3</sup>.

Por falar em cidade nunca é demais lembrar os aspectos político, econômico, social, ético, educacional e filosófico da *polis* da Grécia Antiga. Trataremos brevemente de cada um no intuito de situar a realidade a partir da qual Platão escreveu sua obra. A começar pela política que os gregos criaram. Sobre a política na Grécia, as primeiras palavras de Finley em sua obra *O Legado da Grécia* (1998, p.31-62) referem-se a uma passagem do *Protágoras* de Platão onde é mostrada a necessidade de cada homem ser ouvido quando se trata de sabedoria política, uma vez que todos devem participar desta virtude. Vincula-se nesse debate a necessidade de haver polêmica (*poleis*) entre diferentes opiniões: o conflito é essencial para a continuidade do bem-estar da cidade. Finley observa ainda que Eurípedes se aproxima desta ideia denominando “liberdade” o fato de um homem de bons conselhos desejar torná-los conhecido à cidade.

As opiniões de Protágoras e Eurípedes estão em conformidade com a prática da livre discussão e com a votação pela contagem do número de cabeças na Assembleia. Havia espaço para os direitos pelos quais os gregos lutavam: a escolha de autoridades e corpos legislativos feita pela voz e pelo voto podia alcançar decisões e atos judiciários, avaliações de desempenho e a punição de autoridades civis e militares. Quanto à comunidade em termos políticos, dentro dos limites impostos pelos poderes da lei, exercia poder total.

Seguindo o panorama da Grécia Antiga, no que respeita a economia e a sociedade na Grécia Antiga, Vidal-Naquet (1972 p. 31- 104) mostra uma sociedade escravagista, havendo por um lado o preconceito contra o trabalho e por outro a ociosidade como um ideal. A guerra justifica o trabalho escravo como sustentáculo das cidades. Justifica, também, a escravidão, a estagnação relativa das técnicas de trabalho como impedimento ao aumento da produção, o que igualmente limitava as possibilidades ao trabalho servil. Por seu turno, a aceitação da desigualdade entre os homens como um dado fundamental da história grega, intensificava as desigualdades

---

<sup>3</sup> De todo o corpus platônico, o único diálogo socrático que ocorre fora dos muros da cidade é o *Fedro*.

junto à noção do cidadão livre e à do escravo-mercadoria, revelando a necessidade da escravidão.

O fato é que a liberdade de um não se cumpria sem a escravatura de outros, escravidão e liberdade se apresentavam complementares e interdependentes, não se registrava nesta relação uma contradição. Aristóteles atesta e defende essa realidade: seu conhecido ponto de vista era de que por natureza uns eram senhores e outros nasciam para serem escravos. O próprio Homero, na *Ilíada*, mostra que as baixas classes sociais não contam muito. Na *Odisseia* essas classes ganham alguma projeção como grupo e como indivíduos.

O estatuto de um homem dependia, no mundo homérico, da distância entre o homem e o *oikos*: a unidade básica em Homero é a integração, não um grupo. Neste caso o teta – homem livre – era o inferior, mesmo não sendo escravo também não possuía bens, o que o obrigava a vender seus serviços para sobreviver. Além disso, ele não possuía laço algum nem fazia parte do *oikos*. De todo modo sua condição era variável não chegando a ser um termo inferior bem definido. Ainda assim não há como negar a antítese entre ‘homem livre’ e ‘escavo’.

No caso dos estrangeiros, eles só eram aceitos se produzissem alguma coisa para a cidade<sup>4</sup>, ou seja, eles não eram considerados cidadãos, a não ser que acabassem por estabelecer-se na *polis* devido às suas riquezas. Platão, por exemplo, aceitava o princípio segundo o qual parte da atividade econômica, neste caso o comércio marítimo, devesse ser deixado aos estrangeiros. O estrangeiro deveria ser tratado como um hóspede que se encaixava em quatro tipos: o comerciante, o turista intelectual, o embaixador e o filósofo, conforme nos atesta Vidal-Naquet (1972, p. 346-347).

Quando chegamos ao terreno da ética na Grécia Antiga, Konder (2006, p. 91-93) fala de uma teoria racional ou ética iniciada por Sócrates, encontrando-se nesta um conjunto de reflexões filosóficas bem definidas. A oposição de Sócrates ao relativismo dos sofistas, principalmente com a máxima protagoriana do homem como “a medida de todas as coisas”, leva à reflexão filosófica: mesmo em rejeição, Sócrates é obrigado a considerar, por exemplo, que enquanto na matemática a primazia é do raciocínio e precisão dos conceitos, no terreno da ética, o ato de julgar requer

---

<sup>4</sup> É o caso, na *República*, de Céfalo um *meteco*.

rigorosamente uma margem irreduzível de variações na apreciação dos atos humanos. Eis aí a raiz do problema: identificar um critério não subjetivo, portanto não variável ao infinito, quando se trata do exame do comportamento humano<sup>5</sup>.

Ainda na composição do panorama clássico da Grécia, seguimos com a necessidade de se investigar a educação. Para situá-la melhor naquele contexto seguiremos a ordem que nos mostra Marrou (1990, p. 99-103), iniciando com Homero e sua educação e cultura cavaleirescas, onde se ressaltava a figura do herói. A *areté* ou a força e destreza do guerreiro/lutador é por onde se mostra o heroísmo, neste caso ligado ao homem nobre regido por “normas certas de conduta”, seja na guerra ou na vida privada<sup>6</sup>. Homens comuns não estavam longe de alcançarem a *areté* aqui descrita: o sentido do dever era característica da nobreza (Jaeger, 2003, p. 28). Também a honra acompanha o sentido de *areté* aqui: ela era inseparável da habilidade e do mérito (Jaeger, 2003, p. 30). A virtude, em Homero, é objeto de disputa entre membros de uma mesma classe.

Esparta e Atenas possuíam suas diferenças quando falamos em educação. Na primeira encontramos a educação militar com vistas a guerra e a vida cívica; sua moral é totalitária<sup>7</sup>. Na educação ateniense, o amor grego, o comportamento guerreiro, as relações entre mestre e aluno também são alvo de apreciação de vários autores. Na Atenas de Sócrates a educação não possui a ênfase militar como em Esparta. Isto colaborou para a democratização da educação aristocrática ocasionando o surgimento da escola. Devemos lembrar que todas essas formas de educação ainda guardam o legado da poesia homérica. A educação física, a música e a literatura são os ícones da educação ateniense.

A contribuição dos sofistas deve ser igualmente assinalada: escolas de medicina, de filosofia, um novo ideal político por eles estimulados tornaram-nos educadores e o educar torna-se um ofício. A entrada dos sofistas em Atenas tem sua importância registrada na reação de Sócrates com sua contribuição ao debate por eles

---

<sup>5</sup> A ideia de comportamento humano aqui remete à noção da tão discutida natureza humana postulada por Platão, conforme veremos.

<sup>6</sup> Aqui assume-se a tradução do termo *areté* por virtude, noção que se distanciará muito daquela defendida por Sócrates.

<sup>7</sup> Nessa estrutura da moral totalitária prevalece o nacionalismo, o controle da vida pública e também da privada.

instaurado, ou seja, Sócrates também é um educador. Em síntese Sócrates criticou e rivalizou com os sofistas, o que pode ser evidenciado nos diálogos platônicos.

Como educador, em princípio, Sócrates se mostrou porta-voz da tradição aristocrática. Isto foi possível pelo fato de os sofistas afirmarem ensinar a virtude, algo que para Sócrates era discutível, sendo também combatido por Platão. Além disto Sócrates manteve a “transcendência da exigência da verdade” (Marrou, 1990, p. 100), a busca pelo Ser. É nesse contexto que os discursos preparados pelos sofistas são motivo de repúdio: será pela verdade, não mais pela técnica do poder que aqueles que ouvem a Sócrates se formarão na *areté*, na perfeição espiritual. O ponto de vista socrático exige como finalidade humana da educação uma “submissão às exigências do absoluto” (Marrou, 1990, p. 100).

De forma breve cabe um pequeníssimo excursão. No diálogo *Protágoras* surge, por parte de Platão, a estrutura que ele emprega frente ao ensinamento da virtude e a objeção socrática ante ao fato. Esse diálogo se torna um divisor de águas quando se trata de questionar ser ou não possível ensinar a virtude. Vejamos, em síntese como, isto se dá. A tese protagoriana da Unidade das Virtudes é posta em exame. Essa unidade refere-se à união das virtudes cardinais. Sócrates quer saber o que Protágoras estava ensinando ao jovem Hipócrates (*Prot.* 312d). Protágoras responde que ensinará a virtude da arte política e a formação de bons cidadãos. A defesa de Sócrates de que a virtude não pode ser ensinada é contrariada com a resposta buscada por seu opositor no mito de Prometeu e Epimeteu (*Prot.* 320c).

O mito, nesse contexto, versa sobre a distribuição dos dons aos seres, cuja responsabilidade era de Epimeteu. Perto de concluir sua tarefa ele percebe que a geração do homem não havia legado qualidade alguma. No intuito de garantir a salvação dos homens, Prometeu, responsável pela averiguação da distribuição, ao notar a falha, e no intuito de garantir a sobrevivência dos homens, roubou, de Hefesto e de Atena, a sabedoria das artes e também o fogo, e deu-lhes ao homem. Protágoras (*Prot.* 321d) observa que o homem não possuía, em especial, a política, uma vez que ela se encontrava sob a guarda de Zeus. Assim, os homens estavam à mercê dos animais, esses dotados cada de qualidades especiais tanto de ataque como de defesa. O problema posto no mito é resolvido com a interferência de Zeus (*Prot.* 322b). Ele ordenou a Hermes que levasse “o pudor e a justiça como princípio ordenador das

idades e laço de aproximação entre os homens”<sup>8</sup>. Hermes quis então saber sobre essa distribuição. No contexto do diálogo Protágoras observa que a decisão de Zeus é irrevogável uma vez que se ‘pudor’ e ‘justiça’ forem privilégio de poucos, assim como se dá com as demais artes, as cidades não subsistirão. Além disso, pena capital é determinada por Zeus a “todo homem incapaz de pudor e justiça, pois se tornará flagelo da sociedade”<sup>9</sup>.

A síntese do mito Prometeu e Epimeteu abre a possibilidade, pelo menos para o entendimento, pelo homem, do que é a justiça. Sendo a justiça uma virtude, conforme veremos no primeiro de nossa tese, está claro ser algo que pode ser ao menos *perseguido*. Aqui terminamos o breve excurso que desenvolvemos.

Retomando ao panorama da *polis* na Grécia Antiga, encerramos esta breve apreciação com a própria *filosofia*. Lembramos novamente as palavras de Finley (1998, p. 229) a esse respeito: “O legado da Grécia à filosofia ocidental é a filosofia ocidental”. Segundo o autor os gregos criaram quase todos os campos filosóficos relevantes: metafísica, lógica, filosofia da linguagem, teoria do conhecimento, ética, filosofia política e a filosofia da arte. Cada uma dessas áreas com suas questões fundamentais. Finley destaca dois conjuntos temáticos da filosofia grega: de um lado o ser, a aparência e a realidade, de outro, o conhecimento e o ceticismo. Mas em seus primórdios as questões que ocupavam os gregos eram o monismo e o pluralismo, procurando determinar a existência de uma coisa ou mais de uma, ainda assim, acreditar que existia ‘alguma coisa’ já era outro problema.

Uma palavra sobre Platão, quando se trata de admitir sobre haver ou não uma filosofia platônica, se faz necessária. Platão não escreveu um tratado filosófico. Sua obra é composta por diálogos. Santos (2008, p. 9-10) ao tratar esta questão, discorre sobre a difícil tarefa de percorrer quatro perspectivas que complementem diferentes enfoques dos diálogos platônicos. A primeira perspectiva compreende os esforços em se encontrar pressupostos e finalidades de cada diálogo. A segunda perspectiva se orienta sobre o tema específico de cada diálogo com atenção ao contexto das situações referidas pela narrativa e as personagens que delas participam. A terceira perspectiva se dá ante a possível relação de cada questão em dado diálogo junto a

---

<sup>8</sup> Platão. **Protágoras**. Coleção diálogos. Tradução Carlos Alberto Nunes. UFPA, 2002, p. 58.

<sup>9</sup> *Id. ibidem*, p. 58.

abordagem recebida em outros. Por fim, a quarta perspectiva nos faz perguntar se há um pensamento/doutrina platônicos no corpus platônico. Santos esclarece que a tradição afirma que sim encontrando em Platão um conjunto de doutrinas objetivamente ensinadas. Apesar disto, um fato intrigante não permite afirmar se haveria uma filosofia platônica: o *filósofo* “Platão” se encontra ausente nos diálogos<sup>10</sup>.

Fato é que sob a interlocução socrática, Platão traça as linhas dos chamados diálogos socráticos. Sob esta interlocução, em nosso estudo, passaremos pela discussão em torno dos diversos tipos de justiça; atravessaremos os aspectos da natureza humana, a luta entre fortes e fracos, a problemática entre natureza e lei, entre vício e virtude. Depois adentraremos a teoria da alma tripartida com seus conflitos e modos de percebê-los, administrá-los, tudo em função do bom governo, tanto da cidade como do cidadão, porque como já assinalamos que um sem o outro não tem razão de ser. Esta questão ganhará vulto quando explorarmos os ensinamentos, prescrições, e as críticas platônicas à educação grega. Por fim voltaremos à gravidade do problema da justiça, melhor dizendo, da injustiça.

Esta tese consta de três capítulos. O primeiro capítulo intitula-se ‘*Justiça, cidade e cidadão*’ e atenderá ao propósito de explicar, em poucas linhas, o problema da justiça: o que ela é? Veremos que a questão envolve a cidade e o cidadão logo de início, pois Sócrates tratará de situar a justiça no âmbito das relações humanas dentro da *polis*. O problema, tratado no livro I, será o mote para toda a discussão dos nove livros seguintes<sup>11</sup>.

Platão apresenta as três concepções de justiça com as quais dialoga: num primeiro momento, Céfalos e Polemarco defenderão as práticas comuns da vida cotidiana, a herança mito poética contida no que espera a alma *post mortem*. Em síntese Céfalos defende dois posicionamentos: a) que a justiça consiste em nada dever aos homens ou aos deuses; e, b) que é justo retribuir o que se deve aos amigos e inimigos. Em terceiro lugar virá a polêmica tese proferida pelo sofista Trasímaco com a defesa da justiça para o mais forte, seus elogios ao injusto, à injustiça e à tirania.

---

<sup>10</sup> Haver ou não uma doutrina ou um pensamento de Platão, junto a sua ausência nos diálogos, comprometem uma unidade ideal de seu possível sistema trazendo graves consequências filosóficas. Para saber mais a esse respeito ver SANTOS, *Para Ler Platão: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos*, tomo I. Loyola, 2008, p. 11-17.

<sup>11</sup> Há uma hipótese de que o livro I seja um projeto à parte, de ter havido uma primeira edição dele, como se fosse um projeto para o restante da obra. A esse respeito ver a introdução de Platão. *A República*. Trad. Maria Helena Pereira Rocha. Ed. Calouste Gulbenkian, 5ª. Ed., Lisboa, p. xviii, 1949.

Em seguida teremos a defesa socrática em torno do justo, suas vantagens e o acordo que o justo e a justiça promovem. Outro tema relevante a destacar neste capítulo é o anúncio da superintendência e função da alma humana, vital para a empresa platônica.

Sem ter encontrado a definição de justiça, o diálogo segue. O segundo capítulo de nossa tese é intitulado '*Homem, cidade e cidadão*' e analisa os livros II, III e IV da *República*. Estaremos no âmbito da cidade. Neste campo Platão investiga o comportamento para uma melhor vida de seus habitantes ante a diversidade de aspectos que o circundam na sua vida prática. Acrescer-se-á a cada pessoa sua 'natureza', sua inclinação para determinada tarefa, sendo esse o fundamento para o Princípio da Divisão das Competências. O conflito entre fortes e fracos será mostrado por Platão em duas análises originadas em duas fortes personagens da *República* e do diálogo *Górgias*, respectivamente, Trasímaco e Cálicles<sup>12</sup>. Eles apresentam duas concepções diferentes dentro da chamada corrente realística da sofística: ser injusto às escondidas ou às claras? Certo é que ambos defendem a justiça para o mais forte, cada um ao seu modo.

O destaque do livro II, neste capítulo, vai para a possibilidade de se cometer injustiças caso seja "permitido", e para a origem da lei, fato que representará significativo avanço ante as concepções de justiça mostrada por Céfalos e Polemarco. Diante disto o exame sobre a justiça poderá ser feito de modo mais apropriado, pois a discussão se encaminhará para o terreno da ética em confronto ao realismo político. Neste quesito, Sócrates será chamado a defender a justiça por ela mesma e não por seus proveitos ou resultados, que sob o exame do filósofo são apenas aparentes.

A aparência da justiça será desmascarada na digressão feita por Platão ao apresentar o mito de Gíges, o humilde camponês que acaba por roubar um anel mágico e descobrir que pode tudo fazer sem ninguém o ver. A pergunta sobre a melhor vida, conhecida como '*O desafio de Glauco*' deverá ser respondida a partir de rigoroso método definido pelo desafiante do diálogo.

---

<sup>12</sup> Tosi e Guimarães (2020, p. 38) observam que Trasímaco defende uma visão radical e cínica da política, não como esta deveria ser, mas como ela é. Neste sentido o sofista antecipa formulações posteriores da tradição realista da política. Os dois autores acrescentam que a referida visão antecipa o paradigma do realismo político já notado em Tucídides e seu desencanto com esta realidade.

Ainda no capítulo II, a análise do livro III mostrará severa crítica à educação pelos poetas. Ali encontraremos ensinamentos e prescrições que farão parte do programa educativo de Platão. A felicidade da cidade, a responsabilidade e os sacrifícios dos seus guardiões também são contemplados neste livro. O problema daquilo que deve ou não ser ensinado aos jovens em formação sobre justiça e injustiça anuncia as sementes do projeto em análise. A ordem é a seguinte: fundação da cidade, a identificação de suas classes, para depois contemplar o projeto educativo. Entre estas questões aparece o importante ‘Princípio da Divisão das Competências’. Também contemplaremos a expansão da cidade e suas consequências, o modo de vida sugerido por Platão na cidade fundada, os riscos da cidade de luxo, a guerra e suas consequências.

As advertências sobre a educação pela literatura, os ensinamentos e prescrições sobre os deuses, a mentira, a coragem, a temperança, a imitação, o canto à melodia, a ginástica, a alimentação, contempladas ainda no livro III, são questões basilares para se chegar no livro VII, enfim, ao currículo das disciplinas que formarão e selecionarão com grande rigor o melhor homem dentro da *polis*.

Outro importante destaque no capítulo II é o alerta sobre o excesso de juízes e médicos na cidade, fato resultante da falta de educação para uma vida melhor. A relação entre justiça, saúde e virtude, as considerações sobre o bom e o mau médico, o bom e o mau juiz, bem como a diferença entre alma educada e não educada, o engodo causado aos cidadãos pela política, as virtudes na cidade, a relação da temperança com os direitos e deveres, as virtudes no indivíduo, a alma e suas partes, seus objetos, a luta entre os desejos das partes da alma, a fusão entre alma e cidade. Todos esses tópicos são alvo de nossa análise neste capítulo que consideramos basilar para fundar os princípios elementares do pensamento platônico que se tornam fundamentais para comprovar a tese que aqui defendemos.

O destaque principal nesse ponto vai para a teoria da alma tripartida. Ela mostrará que tanto a natureza humana quanto um programa educativo não são questões muito simples, assunto que terá maior relevo no livro IV, no qual a alma, cujas partes, desejosas cada uma de coisas diferentes, vive os conflitos daí resultantes, será oportunamente analisado diante da justiça. Perguntamos: qual seria a motivação, ou a necessidade teórica e metodológica para essa teoria? A resposta virá quando entendermos o fundamento dos pares categoriais cidade-cidadão, alma

educada-não educada, entre outros que surgirão e a relação de dependência entre eles.

O terceiro capítulo de nossa tese, intitulado '*A alma educada*', constará da demonstração da hipótese por nós defendida sobre a composição do cidadão paradigmático como resultado da formação sugerida pelo projeto platônico, e como resposta às cidades mal administradas. O que/quem é esse cidadão e que relação guarda com a ética, com o ideal e o bem humano, estas serão as questões por nós colocadas e analisadas.

Neste ponto examinaremos a ética pensada por Platão, sob a ótica de Moravcsik, e sua relação com o plano racional e o prático, atividades intelectuais e vida prática respectivamente. Por seu turno será examinada a relação entre a alma tripartite e a *ética ideal* sugerida dentro do projeto platônico. Admitindo que haja esta ética apontaremos uma vertente do cidadão paradigmático na figura da pessoa platonicamente boa. Examinaremos os guardiões sob essa ótica. Quanto à cidade, após verificarmos a divisão das suas classes em três partes, veremos também se estas partes junto aos seus representantes podem ser vistos como três paradigmas diferentes, e conseqüentemente como pessoas platonicamente boas. Toda esta conjuntura nos levará a refletir se se dará o caso de os indivíduos das partes da cidade pensarem platonicamente.

Ante toda essa indagação Platão nos brindará com seu minucioso exame sobre quem deve governar, iniciando com breve descrição do filósofo, cujo perfil receberá depois mais características. Eis que surge a centelha para a proposta do projeto de educação que aqui analisamos, a diferença entre *opinião* e conhecimento é o primeiro de seus fundamentos, seguida da relação entre o *cognoscível* e *incognoscível*, a diferença entre opinião (*doxa*) e conhecimento (*episteme*) e suas implicações na empresa platônica. Uma vez que a ciência deve respeitar a natureza do Ser (477b), e que a opinião visa apenas ao aparente, guardando cada uma potência própria, para o entendimento desta importante diferença os tipos de potência de cada um serão examinados. A complexidade da relação entre opinião e conhecimento aumentará quando tratarmos da *multiplicidade*, ela nos leva a indagar sobre coisas *que são* e *que não são*.

A descrição sobre o filósofo, agora mais completa, é resgatada, desta vez contemplando-se as condições e o contexto ao seu redor. A natureza do filósofo e os

entraves ao exercício filosófico também serão acrescentados ao seu perfil, mas não sem antes passar pela crítica aos sofistas.

Esse quadro que soa como um alerta àquele que pretenda abraçar o exercício filosófico, na prática, aponta uma questão que nos inquieta: apenas o conhecimento sustentaria a cidade justa? Será a partir das Imagens em torno do projeto platônico, o Bem iluminado pelo Sol, causa de tudo; a Linha Dividida cujos estágios vão da ignorância ao conhecimento; e a alegoria da Caverna como importante e árdua discussão em torno da subida para o divino, que examinaremos, enfim, o projeto educativo de Platão.

Aí encontraremos a natureza da educação, a seleção do novo homem, o despertar rumo ao Ser, as ciências, as disciplinas propedêuticas. Por fim a dialética como o estágio final e superior do aprendizado. Este processo dará conta de preparar o melhor homem como a melhor resposta aos problemas da cidade mal administrada e a constituição da *kallipolis*.

Na parte final de nossa tese adentraremos especialmente aos aspectos da alma do *homem tirano*, na análise sobre os conflitos da alma retomada nos livros VIII e IX. A força imprimida pelo governante para exercer seu domínio ganhará novos contornos e maior vulto: o tipo de governo por ele exercido somente levará a conflitos permanentes entre governados e os próprios governantes, revelando o tirano como o pior governante. Este fato resulta da degeneração dos governos e dos homens que os representam desde a aristocracia, passando pela timocracia, oligarquia, democracia e chegando à tirania. A inteligência do tirano também é alvo de ataques visto que a forma como ele a utiliza, em nada se alia à inteligência superior que visa o Bem.

Nossa investigação situada na preocupação de Platão com quem governa a cidade e o cidadão que nela vive, afeta igualmente aos dois: governante e governado. Platão não se cansa de alertar para sua responsabilidade com a saúde do estado/cidade. A educação como o fundamento da boa vida deve ser alvo de seus cuidados. Platão não acredita que os poetas possam formar homens preparados para o bom governo, isto será mostrado já no livro X. Ora, se os poetas não formam homens e cidades que possam ser vistas como modelo de bem-estar, constatamos mais uma vez o realismo político no qual o governante exerce seu mando pela força e violência. Isto foi aprendido com os poetas na valorização dos extremos constotuídos por prazer e dor, fato que será comprovado com a apresentação da alma tirânica como a mais corrompida de todas as almas.

Para situarmos melhor esta problemática examinaremos brevemente as formas de governo e seus governantes. O tirano receberá atenção à parte: felicidade, infelicidade, alma individual e alma tirânica, desventuras causadas pela alma tirânica na cidade, tirano particular e tirano público. O mau governante e sua relação com a cidade mal administrada, os prazeres da alma tripartida, são aspectos pontuados neste tópico. Ao final do capítulo III, destacamos considerações sobre o modelo de cidade no céu (594b) passo do qual pontuaremos questões para reflexão sobre a cidade, suas normas e seu cidadão.

## I. JUSTIÇA, CIDADE E CIDADÃO

O presente capítulo pretende discorrer acerca das noções fundamentais, para a argumentação de nossa tese, de justiça, cidade e cidadão. Nessa feita dividiremos esse capítulo em cinco seções, a saber: estabelecer o que é a noção de justiça para Platão; entender o papel dos deuses e dos homens, o papel dos amigos e dos inimigos para a formação da *polis* e verificar dentro dela, a realidade política no âmbito do diálogo platônico escolhido para nosso estudo; entender o papel da defesa socrática no âmbito de toda a discussão por nós elencada.

Passemos, doravante, à análise de cada uma dessas partes.

### 1.1. Justiça: o que é?

O que justificaria a busca pela definição de justiça (*dikaiosyne*)<sup>13</sup> logo no proêmio da *República*? De início poderíamos responder que seria a vontade de aprender dos jovens que se encontram em casa de Céfalo pela presença de Sócrates. Se assim for, a contribuição do sofista Trasímaco, após as duas primeiras noções de justiça apresentadas por Céfalo e Polemarco, concederão ao diálogo maior estímulo uma vez que antecipará um juízo de valor, pois porá justiça e injustiça constantemente em questão.

A definição de justiça, dessa forma, será algo que deve ser construído através da destruição, argumentativa, de vários conceitos que se achavam adequados, pelos participantes do debate, para defini-la. Entretanto, para entendermos melhor essa dinâmica faz-se necessário a compreensão do andamento desses diálogos para entendermos a construção da noção de justiça que será feita. Analisaremos esse movimento na próxima seção.

---

<sup>13</sup> *Dikaiosune* é a palavra que Platão usa para um determinado tipo de justiça na *República*. O termo levanta, entre outras, a questão de ser mesmo aplicável quando se trata de traçar correspondência com a justiça. Isto se dá porque *dikaiosune* pode abranger a conduta correta em geral, podendo abraçar a moralidade. Pode ser que Platão apoie essa ideia na passagem 352e, do livro primeiro da *República*, ao fazer Sócrates descrever a pesquisa sobre a justiça, “pela conduta correta de viver”. Para saber mais ver Annas (1981, p. 1).

## 1.2. A primeira concepção de justiça: homens e deuses

O diálogo se inicia com a chegada de Sócrates à casa de Céfalos, cuja idade avançada (329c), lhe confere maior disposição ao diálogo. Quando inquirido pelo filósofo sobre o que venha a ser a justiça, seu anfitrião apresenta uma concepção comum em seu tempo e lugar, qual seja, a preocupação sobre não dizer mentiras, não deixar dívidas, seja com os deuses ou com os homens, e principalmente, com seu destino após a morte, quando passar pelo Hades (331b). Essa preocupação reflete uma justiça ajuizada na terra, a ser realizada no plano divino, como numa espécie de retribuição. Sócrates não se convence com a opinião de seu anfitrião objetando que a qualidade de justiça aqui apresentada pode parecer justas ou não depender da situação (*Rep.* 331c)

Com esta objeção, Sócrates pretende indicar a insuficiência da resposta de Céfalos para definir o que seja a justiça ela mesma. Para tanto seu questionamento prosseguirá com a discussão herdada por Polemarco.

## 1.3. A segunda concepção de justiça: amigos e inimigos

As palavras de Polemarco apresentam também a concepção de retribuição conforme ensinaram os poetas, em particular Simônides. Segundo este, justo seria restituir a cada um o que se lhe deve (332a). A justiça aqui mostra a retribuição de algo no plano particular como uma norma de convivência entre os homens: aos amigos deve-se fazer o bem e nunca o mal, aos inimigos deve-se retribuir o mal com o mal (332b).

Sócrates pondera que a justiça assim vista não significa restituir o que se deve, a exemplo de entregar a alguém o ouro a nós confiado, se se desse o caso da entrega e recuperação do objeto em questão acabar por tornar-se prejudicial à pessoa, ainda que se tratasse de amigos: atenderia esse exemplo às prescrições de Simônides (332b)? Segundo essa mesma concepção, no caso dos inimigos, igualmente, deve-se restituir também o que se lhe deve, uma vez que se afirmara que aos inimigos deve-se devolver o mal. Mas Sócrates nota certa obscuridade nesta concepção:

Por conseguinte, Simônides falou, ao que apreze enigmaticamente,<sup>14</sup> à maneira dos poetas, ao dizer o que era a justiça. O pensamento dele era, aparentemente, que a justiça consistia em restituir a cada um o que é devido (332b-c).

Ao exame da justiça de retribuição, é introduzida por Sócrates uma analogia com as artes:<sup>15</sup> a medicina e a culinária. Ambas dão aos seus objetos o que é devido e conveniente (332c). Em relação a análise em questão e tomando a justiça também por uma arte, seria seu mister ajudar aos amigos e prejudicar aos inimigos, conforme mostrara Polemarco com apoio no poeta Simônides, afinal o poeta ensinara ser justo fazer bem aos amigos e mal aos inimigos (332d). Nem de longe esta concepção se aplicaria ou poderia se estender aos homens na cidade e veremos o porquê disto.

Embora Polemarco mostre também uma justiça em termos de retribuição, ela não pode ser a mesma que apresentara Céfalos, tampouco pode corroborá-la. Sócrates segue em sua pesquisa atendendo ao princípio da utilidade com que o homem justo em sua arte deve proceder. No caso de fazer bem aos amigos doentes e mal aos inimigos, em questão de saúde: quem pode fazê-lo, senão o médico? Situação idêntica se daria com o piloto, quanto aos perigos do mar no trato com os viajantes (332d-e). Por seu turno, seria o justo mais capaz de ajudar os amigos e prejudicar os inimigos em que atividade? Polemarco responde que seria no combate de uns e a favor de outros. Mas quem não está doente ou embarcado, ou em guerra, não precisará, assim, nem do médico, nem do piloto nem do justo, objeta Sócrates, de modo que a justiça, não seria útil em nenhum desses casos, apesar desta objeção é concedido que a justiça seria útil também em tempos de paz (332e). A utilidade da justiça é testada também na agricultura, na arte de fazer sapatos, nos contratos em tempos de paz e outras artes.

Examinada a questão de acordo com o que se vem afirmando sobre a utilidade da justiça, Sócrates infere que ela em tudo o mais e para cada coisa, é inútil quando nos servimos dela e útil quando não nos servimos (333d), então, não se poderia considerar a justiça algo sério, segundo esse raciocínio: “Então, meu amigo, a justiça não poderia ser uma coisa lá muito séria, se se dá o caso de ser útil para as coisas que não são utilizadas” (333e).

<sup>14</sup> Já se anuncia a crítica aos poetas com sua falta de clareza ou para melhor acompanharmos Sócrates, falta de verdade.

<sup>15</sup> O que será recorrente em todo o diálogo.

Na sequência do exame socrático, algumas habilidades são postas sob análise, por exemplo, quando alguém precisa bater ou se defender numa luta, ou numa doença, por saber-se dela, tanto defender-se da mesma ou até transmiti-la sem perceber (333e). Um bom guardião do exército, por exemplo, seria aquele que rouba os planos do inimigo, para o bom andamento de suas operações (334a). Igualmente, alguém sendo hábil guardião de uma coisa, seria também hábil ladrão da mesma (334a). O mesmo raciocínio se aplicaria ao homem justo e hábil em guardar dinheiro, seria também para o roubar, objeta Sócrates? (334a). A todas essas indagações, Polemarco assente que sim. A Sócrates resta concluir, segundo esse raciocínio:

Logo, o homem justo revela-se-nos, ao que parece, como uma espécie de ladrão, e isso é provável que o tenhas aprendido em Homero. Efetivamente, ele tem grande estima pelo avô materno de Ulisses, Autólico, e afirma que ele excedia todos os homens em roubar e fazer juras. Parece-se, pois, que a justiça, segundo tua opinião, segundo a de Homero e a de Simônides, é uma espécie de arte de furtar, mas para vantagem de amigos e danos de inimigos, não era isso que dizias? (334a-b) <sup>16</sup>.

Essa inferência socrática é típica de seu método. Após questionar o discurso de seu interlocutor e expor sua contradição, o filósofo o fará refletir sobre o que aprendera, dando-se ao trabalho de examinar por todos os ângulos os aspectos envolvidos no tema em questão, seja ele qual for. Obviamente, Polemarco ficara confuso sem saber mais o que dizia, e esse é o propósito. Porém, o jovem continua a pensar que a justiça lhe parece “auxiliar os amigos e prejudicar os inimigos” (344b). Quem seria amigo, questiona Sócrates, seriam os que se mostram honestos, ou os que realmente o são, afinal, os homens se enganam sobre quem é mau ou bom (334c). Aquele que parece bom, pode ser inimigo e aquele que parece o contrário, pode se revelar como um amigo<sup>17</sup>.

Supondo que a justiça consista em ajudar os maus e prejudicar os bons, e igualmente, supondo que os justos sejam bons e incapazes de cometer injustiças, seria justo fazer mal a quem não cometeu qualquer injustiça, pergunta Sócrates? Se assim for, é justo prejudicar os injustos e ajudar os justos (334d). Polemarco considera essa cadeia de argumentos perfeita (334d), levando Sócrates a concluir que muitos

<sup>16</sup> Junto à análise sobre a concepção de justiça mostrada pelo poeta Simônides, este será o início de uma longa crítica a qual Sócrates recorrerá quando da preparação dos guardiões da cidade que será fundada.

<sup>17</sup> Antecipa-se aqui a divergência entre *aparência* e *realidade* questão basilar desta investigação melhor apresentada a partir do livro II da *República* e analisada no segundo capítulo desta tese.

erram em seu juízo sobre os homens, o que leva a pensar ser justo prejudicar os amigos, vistos como maus e auxiliar aos inimigos, pois os tem por bons, isto contradiz os ensinamentos de Simônides (334e).

Fato é que sobre quem seria amigo ou inimigo, a questão não ficara esclarecida, apenas se afirmou que amigo era aquele que realmente é honesto e não apenas aparenta ser; quanto ao inimigo, pode ser analisado sob o mesmo prisma (335a). Ante essas considerações, Sócrates opina que o amigo é o homem bom, o inimigo o homem mal (335a). À noção de justiça acresce ser justo fazer o bem a um amigo bom e o mal a um inimigo mau (335a).

Segue-se a questão se seria próprio do homem justo fazer mal a quem quer que seja e o jovem Polemarco insiste que se deve fazer mal aos malvados e inimigos, mas Sócrates, inclui uma nova objeção, numa comparação de que tanto aos animais, quanto aos homens, se lhes fizerem mal, eles se tornarão piores em suas imperfeições, e acabariam por tornarem-se também injustos (335b). Igualmente, no caso das artes, se tratando do músico, ele não pode fazer alguém ignorante através da música, e o mesmo se dá com as outras artes. A própria arte não pode tornar alguém pior através de seu ofício logo tampouco o justo, pode tornar alguém injusto por meio da justiça (335b-d). O que Sócrates defende é o fato de uma arte não poder realizar o contrário de sua finalidade a homem algum. A noção de restituição de bem ou mal, ao amigo, e respectivamente ao inimigo é contestada quando se trata do homem justo, pois fazer mal não é ação do homem justo seja a quem for, mas sim de um homem injusto (335d).

Novamente é posta em xeque a noção de restituição quanto ao que é devido porque se a justiça consistir em retribuir a cada um o que lhe é devido, e se isso justificar a maldade por parte do homem justo seja ao amigo ou ao inimigo, não se trata de uma boa conclusão pois foi concedido que não seria adequado fazer mal a quem quer se fosse em caso algum (335e).

Em seguida é criticada por Sócrates, a sentença defendida por Simônides e corroborada por Polemarco. O filósofo pondera que homens ricos e poderosos como Periandro, Perdicas ou Xerxes é que entendem ser justo fazer bem aos amigos e mal aos inimigos (336a).

Nada até então se pode afirmar de preciso quanto ao justo e a justiça. Sócrates, insatisfeito, quer saber “que outra coisa poderá dizer que são” (336a) esses termos. Os presentes notaram que Trasímaco há muito desejava tomar conta da discussão, mas não havia feito isso ainda, porque os ouvintes queriam ouvir Sócrates. No entanto, a intolerância do sofista fez com que ele entrasse no diálogo de modo violento,<sup>18</sup> exigindo que Sócrates dissesse ele mesmo, o que é a justiça (336d). No entanto, é Sócrates quem o convence a ensinar a quem ali se encontra. A seguir trataremos da cadeia de argumentos em que sofista e filósofo defendem seus pontos de vista em torno da tese enunciada pelo primeiro.

#### **1.4. A terceira concepção de justiça, a realidade política: vantagem para o mais forte**

As opiniões sobre a justiça de retribuição não trouxeram definição alguma sobre o que é a justiça, também não permitiram que se tratasse do problema ante as relações na *polis*. Essa visão importa porque a cidade é onde se dá a prática da ação política, e nem a concepção de Céfalo ou a de Polemarco deram conta de validar a justiça na prática. O fato foi corroborado pelo alerta socrático sobre os homens enganarem-se em suas opiniões a respeito do bem e do mal, quando se trata de retribuir o bem aos amigos e o mal aos inimigos.

Isto compromete o estabelecimento de critérios, sobre os quais se possa regulamentar uma justiça que dê conta, não somente da ideia de retribuição, mas de se praticar a justiça por ela mesma, não a sujeitando ao que quer que seja. Por isso a entrada do sofista na discussão representa um salto significativo. Seus argumentos servirão de ancoragem a Platão, para tratar do assunto em relação à cidade, ao cidadão, a justiça, a injustiça, ao justo e ao injusto.

A terceira concepção de justiça se insere no diálogo de modo abrupto: “a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte” (338c), seguida de sua explicação:

---

<sup>18</sup> Já podemos antecipar no comportamento do sofista, a comparação do lobo, como animal feroz, ao tirano, melhor dizendo, como uma metáfora do tirano ARUZZA (2019, p 12).

Certamente que cada governo estabelece as leis de acordo com sua conveniência: a democracia, leis democráticas; a monarquia, leis monárquicas; e outros, da mesma maneira. Uma vez promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram injustiça (338e) <sup>19</sup>.

Que a justiça era a conveniência Sócrates entende, o que não ficou claro é se essa conveniência é apenas do mais forte (339b). A defesa do sofista segue com ilustração do poder da justiça em favor de um particular. Sócrates questiona se obedecer aos que governam é ato de justiça (339b). Seu questionamento vem junto à possibilidade de os Estados errarem ao experimentarem fazer bem as leis, na ânsia de promulgar aquilo que lhes convém. Caso errassem incorreriam em prejuízos, pondera Sócrates (339c). Ainda conforme o raciocínio do sofista, Sócrates objeta que pode vir a ser justo tanto o que convém quanto o que prejudique aos poderosos (339d); pois, ainda que errem ao fazer leis e promulgá-las, deve-se obediência àqueles (339e).

O sofista esclarece seu ponto de vista sobre a possibilidade de artífices como o médico, o calculador, ou mesmo o mestre-escola se enganarem: pois, cada um deles quando recebe o título que lhe é conferido pelo exercício da sua arte, jamais erra (340d), portanto, o governante enquanto estiver no governo (340e-341e); sua tese é então reiterada: “de maneira que, tal como declarei de início, afirmo que a justiça consiste em fazer o que é conveniente para o mais poderoso” (341a). A reiteração da vantagem para o mais forte, ainda não convenceu a Sócrates, ele retoma a analogia com as artes, para ilustrar que não há defeitos na própria arte, que necessite de uma outra da qual se utilize para exercer sua função:

Efetivamente, nenhuma arte possui imperfeição ou falha alguma, nem é próprio de uma arte procurar a conveniência de outra pessoa, senão a daquele a que pertence. Ao passo que cada arte, se o for de verdade, é incorruptível e pura; enquanto que, tomada no seu sentido exato, é inteiramente o que é (342b).

---

<sup>19</sup> Os livros VIII e IX elucidarão esta passagem, quando se trata de analisar os governos e os homens que governam respectivamente. Desta vez a analogia entre indivíduo e cidade será aplicada junto aos homens que governam e os tipos de governo a eles relacionados, a saber: timocracia, oligarquia, democracia e tirania. Embora não seja incluída ainda a tirania neste passo, nos referidos livros dar-se-á exame apuradíssimo do governo e da alma tirânica. Até que se chegue ao tirano e à tirania, os governos passarão por degeneração. As devidas pontuações sobre esta problemática que ganhará vulto após a tripartição da alma no livro IV serão feitas ao longo desta investigação.

Sócrates está a tratar da arte em si mesma e a inclui no campo da ciência, crescendo ainda que as artes governam e dominam aqueles a quem pertencem. O filósofo conclui seu argumento, valendo-se da normatização da utilidade da ciência justificada pelo fato de nenhuma ciência prescrever ou procurar apenas o que é vantajoso para o mais forte (342d). Reforçando seu ponto de vista Sócrates complementa sua argumentação:

Portanto, Trasímaco, nenhum chefe, em qualquer lugar de comando, na medida em que é chefe, examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o que o é para o seu subordinado, para o que exerce sua profissão, e é tendo esse homem em atenção, e o que lhe é vantajoso e conveniente, que diz o que diz e faz tudo quanto faz (342e).

Esse argumento, provocou ainda mais ao sofista levando-o a encadear novos posicionamentos, revelando um alto e polêmico momento no debate, que colocará frente a frente justiça e injustiça, o justo e o injusto, senão vejamos.

Ficara explícito aos presentes que a noção de justiça aqui defendida parecia já não ser tão convincente, mas a cadeia de argumentos do sofista reforça o ataque a defesa de Sócrates. A ingenuidade de se pensar que pastores e boiadeiros velam pelo bem das ovelhas ou dos bois é denunciada, pois seu único intuito é deles tirar proveito em função de si mesmos. Um novo e mais polêmico dado é acrescentado a tese em defesa da justiça para o mais forte: “A justiça e o justo” aparece como um bem alheio, coisa que Sócrates desconhece(343c).

Essa última passagem, claramente apresentada como o *bem alheio*, suscitou muitos debates. Seria um complemento à conveniência do mais forte, vindo em sua defesa, corroborando a tese enunciada anteriormente? Seria uma nova tese? O problema do bem alheio reflete uma questão ética, bem como sugere uma controvérsia difícil de ignorar quando se trata de abordar a justiça, do modo como Platão a defende ao longo de toda a *República*. Aqui trazemos dois autores que versaram sobre a questão. O primeiro é Vegetti (1998, p. 250), para ele a injustiça seria um bem próprio, neste caso um bem próprio dos poderosos. Esse bem alheio esvaziaria a eficácia teórica da primeira tese em tornar absoluta a natureza do poder porque a inclusão do bem alheio soa como o artifício para que os governantes

exercem a injustiça. No caso de White (1979, p. 87), ele ressalta o fato de Trasímaco referir-se à injustiça como o produto daqueles que contribuem para ela, uma vez que a injustiça governa sobre os ingenuamente simples e justos (344c7-8). Os dois autores mostram a vantagem do mais forte pelo fato de se apoderar do que é de outrem. A controvérsia que surge é: seria isto a justiça?

Para Santos (2016, p. 1), o problema é que as respostas dadas na argumentação do sofista mostram o bem alheio como vantagem ao forte e prejuízo ao fraco (343c-344c), pois, este descuida de seus interesses em função do governante. Mas isto não se dá por vontade própria já que é obrigado a obedecer às leis. Por isso, a insistência no ponto de vista de que ser justo é um vício, não podendo ser a justiça nem sensatez muito menos virtude: ela é prejudicial a quem a pratica, ao passo que a injustiça é boa deliberação e virtuosa, por ser benéfica (348c-e). Santos assinala nesta argumentação três oposições: “justiça” e “injustiça”, “mais forte” e “mais fraco”; “interesse próprio e alheio”.

Para (Annas 1981) Platão tem o que pode ser chamado de ‘teoria expansiva da justiça’. Explicando: o que é justo ou injusto não pode ser analisado fora da esfera das questões morais oriundas da comunidade política. Sendo assim o que permite a emergência da injustiça é a violação dos direitos das pessoas ou a quebra de leis já reconhecidas pelo corpo político. O que sustenta a sugerida teoria expansiva, supõe a necessidade de uma reforma geral, para dar conta das falhas em requisitos mais amplos para a justiça como o bem-estar. Essa reforma requer a correção dos erros do passado: distribuição de riquezas, honras, bens, feitas de acordo com requisitos morais fundamentais, o que estabeleceria a relação da vida justa com a vida moral. Isto se daria porque “a justiça é uma virtude que regula nossas relações com os outros”.

Entendemos que a elucidação referida nos exime da condição de leitores arbitrários, quando o importante é considerar que sim, a justiça da qual trata Platão tem por objeto estar a serviço de todos, sem privilégios a este ou àquele segmento político, ainda que exija o sacrifício individual, no caso dos guardiões e em função de toda a cidade e tenha angariado por este motivo, críticas sem fim. Eis a realidade afirmada e reiterada pela vantagem do mais forte: o prejuízo do mais fraco dentro de sua concepção de justiça. Essa constatação nos remete ao prejuízo do fraco em várias atividades, das quais participa o injusto, o ‘justo/fraco’ nunca obtém vantagem. O

primeiro exemplo fica por conta dos consórcios (343d-e). O segundo exemplo, fica por conta das questões civis (343d-e), além do que o justo ainda pode atrair inimigos para si dentro da própria família ou junto aos amigos a (343e). Por fim, aquele que cumpre seus deveres para com a justiça, perde tudo o que é seu por direito, o que não se dá com o aquele que pratica a injustiça (343e- 344a). Ainda neste bloco argumentativo, o sofista tece considerações que beiram o que se chama de apologia à injustiça e a tirania. A polêmica se instaura pela constatação de que a injustiça além do mais, faz muito feliz quem a pratica<sup>20</sup>:

Mas a maneira mais fácil de aprenderes é chegares a mais completa injustiça, aquela que dá o máximo de felicidade ao homem injusto, e a maior das desditas aos que foram vítimas de injustiças, e não querem cometer atos desses. Trata-se da tirania, que arrebatava os bens alheios as ocultas e pela violência, quer sejam sagrados ou profanos, particulares ou públicos, e isso não aos poucos, mas de uma vez só (344a).

O problema agrava-se com a defesa dos atos ilícitos daquele considerado injusto, ou seja, daquele que deve cumprir a lei promulgada pelos poderosos, ele será chamado de “sacrílego, negreiro, gatuno, espoliador, ladrão” (344b). No caso do tirano ao praticar a injustiça às claras, ele é considerado feliz e admirado por aqueles que sofreram os prejuízos vindos de sua pessoa (344b-c). Porque os homens aceitariam a injustiça se acabam por pagar alto preço? Não é por não poderem praticá-la, mas sim por temer sofrê-la (344c). Esta passagem parece querer dizer que ninguém desejaria praticar a injustiça se pudesse assim decidir. Mas a questão aqui é não desejar sofrer injustiça. O problema se agrava quando a injustiça é praticada em seu mais alto grau, o que se dá no terreno da tirania. Como a mais alta expressão da injustiça, a tirania encontrará terreno fértil para se estabelecer.

Antes de continuarmos nossa análise sobre os pontos de vista na questão da justiça, consideramos oportuno tratar de como surge a tirania, como surge o tirano e de como ele estabelece seu governo. Dentro das condições para que isto se dê examinaremos também sua alma, seus desejos considerados “desejos selvagens e sem lei” (572b), se ele é um homem feliz, conforme foi apontado em sua defesa.

---

<sup>20</sup> Ao longo de toda a *República* Sócrates preparará o caminho para ao final da obra mostrar as desventuras, a infelicidade e a desgraçada vida do injusto tirano e de seu governo igualmente injusto.

## 1.5. O Tirano e a Tirania

A degeneração dos governos se originou da transformação de um em outro. Foi pelo acúmulo de práticas desregradas que a timocracia, a oligarquia e a democracia se ergueram. Sendo assim, os governos não nascem do carvalho e da rocha (544e), são os costumes civis a arrastarem “tudo para o lado para que pendem” (544e). O que as justifica é o fato de que foram sim constituídas, portanto não são *naturais*. Isto se dá porque já existe um caráter determinado relativo a determinado regime de governo.

Devemos tratar especificamente aqui é da democracia como a responsável pelo estabelecimento do tirano e da tirania: é sobre a injustiça destes que Platão ergue o seu ideal de cidade e cidadão justos. A democracia, como ambiente favorável para a tirania é alvo da crítica platônica. Ela aparenta vantagens: se mostra prazerosa, anárquica, variegada; deixa transparecer que a igualdade é repartida “do mesmo modo pelo que é igual e pelo que é desigual” (558c). Ela é atraente a todos e esta atração ancorada numa aparente liberdade ‘alcança’ em princípio a qualquer pessoa na cidade, uma vez que iguais e desiguais parecem ser contemplados com uma vida livre na qual tudo é possível. A questão aqui é: seria esse estado de coisas possível permanentemente? Veremos que não quando chegarmos ao exame sobre o tirano e a tirania.

A alma do democrata sofrerá uma divisão “numa luta contra si mesmo” (560a), levando à sucessão de desejos um maior que o outro, todos parecidos entre si, desejos “criados secretamente, por falta de capacidade de educar por parte do pai”, resultando por tornarem-se numerosos e potentes” (560b).

Esse desregramento que parece não ter fim, ainda não é a última palavra quando se trata de regimes políticos albergadores da maldade. A ironia socrática tem seu lugar quando examinada “a mais bela forma de governo, e o mais belo dos homens: a tirania e o tirano” (562a). A consequência será que o tirano alcançará seu grande poder não por sorteio: ele será escolhido e aclamado como um salvador, ele ascenderá a partir de uma necessidade estabelecida pelo extremo grau de ‘liberdade’

concedido no governo anterior. Será a ambição pela liberdade e a negligência ante ao desregramento que fará mudar a democracia, abrindo espaço para a tirania (562c).

O ambiente favorável para instalar-se a tirania encerra ainda outros fatores de maior importância. A divisão do Estado ocorre no “espírito” e se dá por meio de três classes e nisso concorda com a divisão já existente. As particularidades dessas classes no regime democrático se dão de modo diferenciado, haja vista a evolução dos regimes políticos para se chegar até a democracia. A classe fundada sobre a liberdade tem como característica principal a violência exacerbada, muito mais que no regime oligárquico (564c-d). Outra classe se distancia sempre da multidão, são aqueles mais ordenados e por vezes mais abastados (564e). A classe do povo, é “a maior e mais poderosa na democracia, quando se reúne”, mas não se reúne “a menos que lhe caiba uma dose de mel” (565a). Este ‘mel’ é retirado quando os chefes despojam outros chefes de suas fazendas e as reparte pelo povo (565a). Em síntese os ricos tornam-se oligárquicos dentro da democracia por força do poder nela instalado pelo dinheiro, resultando daí os “processos, as lutas de uns contra os outros” (565c). A luta costuma respaldar a exigência do povo por um protetor, uma vez que é de costume “pôr uma pessoa qualquer à sua frente” (565d)<sup>21</sup>.

Esse protetor transformado em tirano é ilustrado, nos comentários de Arruzza (2019), pelo mito do lobisomem, uma metáfora para a transformação do líder democrático em um completo tirano. Segundo Sócrates, o mito diz que, “Quem provar vísceras humanas, cortadas aos bocados no meio de outras vítimas, é forçoso que se transforme em lobo” (565d). A situação da cidade em desregramento reflete um estado de carência, desta condição surgirá o protetor: “é da semente deste protetor, e não de outra, que ela germina”, sendo ele rapidamente transformado em tirano (565d). vejamos como ocorre sua trajetória.

Como nos outros regimes há também um caminho até que esse tipo de governante e governo se estabeleçam. Um homem que vai à frente do povo servindo-se da sua obediência não pode contar sempre que ela lhe garanta a permanência no poder, pois o povo também o julga ‘injustamente’, muitas vezes o exila e até o mata (565d-e); atingido ele perece nas mãos dos inimigos ou se torna um tirano. Ao tonar-

---

<sup>21</sup> Ora sabemos que Sócrates se refere ao tirano, tido aqui como uma “pessoa qualquer”. Entendemos que esta pessoa é uma “qualquer” pelo fato de não ter sido preparada para governar, e se é assim todos os outros governantes obedecem a regra. Assinalamos também o desprezo platônico por todos os governantes até então examinados: nenhum serve para governar.

se tirano, de homem passa a ser lobo (566a). Sua trajetória se completa quando retorna do exílio, pois fora culpado de “sedição contra os possuidores de bens”, mesmo diante da oposição dos inimigos, aquele homem “voltará um tirano acabado” (566a).

Recordamos a intenção de Platão na caça ao homem injusto, aquele que para o filósofo é o pior dos homens. Seria ele o tirano? Para chegar a uma resposta, Sócrates tratará primeiro de examinar a felicidade do tirano e da cidade em que “um mortal desta ordem existe” (566d). De início ele é atraente com sua forma agradável de tratar os outros sorrindo e cumprimentando a todos que encontrar, depositando muitas promessas, seja em público ou em particular: libera dívidas, divide a terra pelo povo e com seus pares é afável e doce. Nas relações com os inimigos externos, depois de retomadas algumas ‘amizades’ e destruídas outras, empreende guerras no intuito de fazer o povo exigir um chefe (566e).

Estamos já nos domínios e diante da inteligência do tirano a quem nem mesmo a lei podedeter<sup>22</sup>. Ele precisa eliminar inclusive aqueles que o levaram até sua posição, sob pena de não governar: não importa se amigos ou inimigos, ou se esses homens têm alguma valia. Segundo Sócrates, O tirano alcança felicidade tal que por força deve ser inimigo de todos, armando-lhe ciladas com vistas a limpar a cidade (567b) retirando dali quaisquer pessoas que não venham a contribuir para que possa atuar livremente. As condições em que ele vive lhe obrigam a conviver com gente sem valor nenhum, em sua maioria, e que ainda o odeiam: ou faz isso ou renuncia à vida, nas palavras de Sócrates (567d).

Mesmo odiado o tirano fará novos amigos. Ele precisa se defender do ódio por ele mesmo alimentado. Precisar de homens fiéis e muitos virão em seu socorro de acordo com a recompensa, são esses os “zângãos estrangeiros” (567e). Também em seu país haverá sempre quem esteja pronto a defendê-lo. Os mais fiéis serão os escravos por ele libertados. Todo esse quadro torna sua situação “bem feliz” (567e).

Na sequência Sócrates examina a transformação do caráter do homem tirano a partir do caráter do homem democrático, para então concluir se sua vida é

---

<sup>22</sup> Arruzza (2019, p. 128), alude a ausência da lei como uma das principais características do homem tirano, o que o diferencia dos outros dois homens apetitivos discutidos nos livros VIII e IX: o oligarca e o democrata. Além disso o regime tirânico é o único em que as leis não têm significado, pois o poder do tirano é inerentemente arbitrário.

desgraçada ou feliz. O que se dá segundo Sócrates é que no caráter desse homem também se encontra o conflito entre desejos, neste caso os “desejos selvagens e sem lei” (572b). Para entendermos melhor essa afirmação, vejamos como esses desejos são despertados, uma vez que podem se dar com qualquer pessoa, tornando-se mais evidentes nos sonhos (572b). Investiguemos a introdução do assunto num confronto entre intemperança e temperança, para notarmos a diferença entre uma pessoa que adormece tranquila e outra que adormece atordoada e sua relação com os ‘sonhos sem lei’.

No caso de quem durante o sono, adormecida a parte racional de sua alma, fato resultante de sua “parte animal e selvagem, saciada de comida e de bebida” (571c), tem o sono agitado, não conseguindo dormir naturalmente; nestas condições “procura avançar e satisfazer seus gostos” (571c), sua capacidade de reflexão está comprometida e a falta de vergonha ganha igualmente livre curso: toda insensatez e falta de pudor é ultrapassada (571d).

No caso de uma pessoa possuidora de saúde e temperança, esta somente se entrega ao sono após ter “despertado seu raciocínio e de o ter banquetado com belos pensamentos e especulações” (571d); também deixa de lado o desejo e outras perturbações que possam afetar sua melhor parte, deixando-a “só, pura e independente” (572a). Do mesmo modo “depois de amansar o elemento irascível”, não tendo sido atingido por irritações com outrem, pode “adormecer com um coração não agitado” (572a). É que as partes desejosa e irascível, assim calmas, permitem à parte reflexiva “se entregar ao descanso” (572a). Sob estas condições, conclui Sócrates, e que “sobretudo se atinge a verdade” (572a-b).

Uma palavra sobre a relação entre apetites, *desejos* e *lei* se faz necessária. Novamente recorremos a Arruzza (2019, p. 248-250). A autora vê na referência a pessoa que adormece tranquila uma espécie de *tratamento* contra os desejos sem lei: dos preparativos antes do sono dependerá o comportamento de sua alma. No caso de adormecer raivoso devido a contendas com outrem, justificar-se-á os sonhos sem lei. A importância desta constatação segundo Arruzza é que para alguns autores isto alude à parte apetitiva da alma, e justifica também a afirmação de que a divisão dos desejos *ilegais* e *legais* em (571b6-7), é uma subdivisão entre desejos apetitivos necessários e desnecessários no livro VIII (558d-559a). A autora objeta que não se

exclui aí a possibilidade de esses desejos combinarem com desejos apetitivos sem lei.

A partir disto, pode-se examinar a distinção entre desejos necessários e desnecessários. Esses apetites estão presentes em todas as pessoas, conforme já vimos, mas Arruzza adverte para o fato de serem reprimidos pelas leis e pelos melhores desejos, em união com a razão. Sócrates afirmara em 571b6-7 que se mantidos sobre *controle*, desejos criminosos podem até desaparecer ou enfraquecerem muito em umas pessoas e igualmente crescer e se fortalecerem em outras. Arruzza vê aí a indicação de punição, uma vez que se deve, por um lado, reprimir desejos criminosos e, por outro, manter os melhores desejos valendo-se da lei.

A autora observa o enorme distanciamento da defesa socrática entre *desaparecimento* e *enfraquecimento*, já que somente em algumas pessoas eles se dão, a saber naqueles governados pela razão, naqueles *completamente* virtuosos. Caso se aceite, como defende Sócrates os *melhores desejos* como apenas *apetites*, é lícito igualmente concluir que os apetites podem restringir diretamente outros apetites. Esta interpretação apresentaria problemas porque comprometeria a lógica da divisão da alma articulada no livro IV, onde o conflito interno entre fazer ou não determinada coisa é a base principal para o argumento da existência de partes distintas da alma.

Arruzza nos leva a pensar que até mesmo o conflito interno da alma pode esvaziar-se uma vez que os apetites permitem também os melhores desejos. Ora a parte apetitiva também poderia obedecer ao comando da razão, quando se trata de ‘escolher’ aqueles desejos. Perguntamos então: aí estaria a Razão *contra* ou a *favor* e *do que*? Também nos vem à mente que a razão poderia se dividir entre um e outro desejo, mas se ela é justamente a parte superior da alma, como poderia se dividir a ponto de permitir que os apetites acolham quaisquer desejos, afinal estamos falando de ‘desejos’. Para nós a autora acertou em sua análise, pois não cabe neste caso separação entre as partes: os apetites seriam guiados pela razão fossem quais fossem. Acreditamos que esta observação é apropriada uma vez que a razão deve superintender sobre as outras partes da alma, não importando quais sejam os apetites despertados na alma.

De volta à trajetória do tirano, ao subjugar a cidade, ele necessariamente se tornará um zangão, mas não qualquer zangão, pois o “fazem crescer e o alimentam até atingir o máximo” (573a). Ele será conduzido pelo desejo, tendo este como o “protetor” de sua própria alma e sua escolta será a loucura; da alma será varrida a temperança e uma loucura “importada” a encherá, eis a gênese do tirano (573a-b). Não por acaso ele é chamado de Eros. A embriaguez, a fúria, a perturbação na sua alma o faz tentar mandar em deuses e homens, este é o caráter da sua alma corrompida. Ele agora é rigorosamente um tirano, pois que “por natureza, ou por hábito, ou pelos dois motivos, se torna ébrio, apaixonado e louco” (573c).

Sua vida e toda sua alma são dominadas por Eros abrigado em seu peito. Seus recursos vão se esgotando, tendo que recorrer a empréstimos e até ao roubo e a fraude, no intuito de atender aos seus desejos. Se assim não for “será vítima de grandes dores e sofrimentos”, se permitindo roubar até ao pai e a mãe, usando mesmo de violência para atingir a satisfação dos desejos que o arrastam (573e-574a-b). Ao fim de tudo, depois de tanta confusão interna, se tinha alguma opinião sobre o que é honesto e desonesto, o justo, tudo isso é suplantado pela guarda e a honra de Eros, e com eles a dominam (574e).

Certo é que sua natureza não poderá “jamais provar a verdadeira liberdade e amizade”; a confiança também não pode ser sua depositária. O “maior celerado”, este é o grau máximo que atingirá o tirano quando seu caráter chega aos limites da tirania, quando ele chega a ser o único soberano, tornando-se ainda mais tirano de acordo com o tempo que “viver na tirania” (576b). ‘Desgraçado’, seu nome agora não pode ser senão esse. Sua perversão mais e mais manifestada o fará um desgraçado, e também infeliz, mesmo que não o pareça a multidão. Neste ponto Sócrates afirma que o homem tirânico é “feito à semelhança do Estado tirânico” (576c).

Vimos que os caracteres dos governantes não necessariamente corresponderiam ao seu regime de governo, vejamos um pouco mais sobre essa questão. Recorremos novamente a defesa da justiça por o mais forte, na qual foi mostrado o poder de todos os governantes de todos os regimes promulgarem as leis que quisessem. Sendo assim entendemos que essa infinita possibilidade de leis se sobrepondo umas às outras, acumuladas ao longo dos regimes que antecederam a tirania, acabaram por revelar que o caráter do governante, forjado no poder da força e da lei, é transferido ao Estado a que governam. Não fosse assim, a Teoria Política do sofista Trasímaco perderia sua

validade. Nesse aspecto o Estado forja o governante e o contrário também se aplica. Assim forjados Estado e governante parece que vai tudo bem. Mas, como conjecturamos anteriormente, até que ponto ou até quando tudo isto se mantém? Haverá aí terreno para a felicidade do homem que governa? Novamente é pela teoria da alma que Sócrates fará o exame sobre a felicidade e a infelicidade daquele que detém o poder. Vejamos como isto se dá.

### 1.6. Felicidade e Infelicidade para o Governante

A proposta platônica para as cidades mal administradas, mostrou a educação da alma do guardião-governante como o fundamento para a cidade bem administrada. Nossa passagem pela teoria da alma tripartida, por seu turno, mostrou o conflito entre as partes como um problema a ser encarado e suportado a partir da sua compreensão, o que ultrapassa a alma individual, uma vez que alma e cidade se identificam e compõem a harmonia na própria cidade e porque não dizer, na alma individual.

A identificação de cada regime político e seu governante mostrou a sedição como um dado comum entre eles. Quanto ao *caráter* desses governantes, de início, não pareceu corresponder aos regimes aos quais ‘pertencem’. Esta constatação elucida ou justifica, se assim podemos afirmar, a sedição comum entre os regimes, mostrada na teoria da alma conforme a de cada um: na alma do timocrata (550a-b); do oligarca (553b); do democrata (559e) e do tirano (562c). Mas se é de sedição que estamos falando, se necessariamente temos que incluir no exame a alma individual, então podemos concordar que esta, após constantes divisões e, ao que parece, também o caráter dos governantes as albergando, poderão somar-se ao seu regime político. Deste modo temos que o regime político tanto é formado pelo poder da lei e da força, e reunirá igualmente o caráter do homem que está a sua frente.

Exemplo disto será a alma tirânica como o maior expoente da fabricação de um regime e seu governante. Aquilo que se passa no interior dele será transferido para seu mando na cidade. A sedição junto ao domínio é típica de governos corrompidos, o que nos leva a crer que todos os governos examinados por Platã, igualmente o são. Numa analogia com a alma conflitante a sedição, especialmente no regime tirânico, torna-se compatível e colaboram para o domínio necessário ao governo.

No caso da alma conflitante nossa questão agora é: seria o mesmo elemento a suscitar sedição e cisão, seja na alma individual – governante/governado, seja na alma coletiva – cidade? Pensamos que sim, trata-se do mesmo elemento, neste caso o *irascível*. Se situarmos o referido conflito no Princípio da Não Contradição apenas constataremos que não há, neste caso, uma contradição, pois o mesmo elemento dá conta da sedição, ou seja, da sua revolta na alma, e pior, também da revolta na cidade. É pelo domínio da parte que se irrita que se dão sedição e conseqüentemente cisão: um seguido do outro.

Esse estado de coisas revela o jogo de forças a partir do qual o tirano opera: de um lado a força exercida por Eros sobre sua alma, de outro a força tirânica exercida sobre os governados, e ainda de outro lado ou, em meio a tudo isso, uma terceira força, aquela que gera a revolta, de início na alma individual do governado, como um subproduto daquela imprimida por Eros na alma tirânica, transferida aos indivíduos na cidade. Somados todos esses elementos instala-se a revolta coletiva herdada da democracia. A diferença é que a suposta liberdade para todos naquele governo agora nem se cogita, pois embora o corpo coletivo tenha se revoltado por inteiro anteriormente, agora acaba por separar-se e estar em guerra, culminando em mais partes umas contra as outras.

Pior seria se ousássemos aplicar o Princípio da Divisão das Competências num governo tirânico. O princípio, recordemos, diz que a cada um cabe fazer sua parte na cidade, ora isto é sua base, seu sustentáculo, senão, para Platão, a própria justiça. Óbvio está que sequer cogita-se a aplicação e mesmo o funcionamento do PDC numa cidade dividida, tanto na alma individual (tirano/governado), como na alma coletiva (governados). As forças que se opõem no regime tirânico não dão conta do estabelecimento de uma lógica que permita a cada um enxergar seu papel, sua verdadeira utilidade para a cidade. Os indivíduos chegaram a um ponto em que não reconhecem mais nem mesmo o seu ‘protetor’.

Quando analisamos esse governo, não podemos imaginar outra coisa senão uma espécie de ‘concorrência’ entre a alma do governante e as almas por ele governadas. Se o que resta é a oposição, e neste caso, em altíssimo grau, o resultado não poderá ser outro: divisão em vez de união. Tudo isso se distancia muito daquela harmonia pretendida na cidade modelada e mais que isso, Platão ciente do problema, lança mão desta oposição/concorrência para uma reflexão necessária: a injustiça pertence a todos aqueles governos, todos se pautam por uma divisão interna suportada por uma característica comum: a força que em cada um deles luta contra o

regime oposto. Temos que a teoria platônica não se aplica a qualquer governo onde há conflito, uma vez que seu alvo é a harmonia. O percurso feito por Platão durante toda a *República* teve como alvo a alma do tirano. Desde o livro I o filósofo demonstra isto contra a justiça do mais forte, e recorre recorre constantemente aos pares categoriais justiça e injustiça x cidade e cidadão x vício e virtude, para citar os mais relevantes.

A alma tirânica tem características que denunciam o pior regime político<sup>23</sup>. Assim se comportando, tendo sido *levado* a esse comportamento, *ou* mesmo *voluntariamente*, receberá ainda em vida aquilo que lhe cabe. A suposta força nele contida, ou em seu governo, não tardará a cair por terra, o que não serve de consolo, pois sempre haveria outro tirano para suceder o seu antecessor. De qualquer modo Sócrates tratará das consequências de suas desmedidas ações, a começar pelas desventuras.

No livro IX a reflexão sobre a alma tirânica é reintroduzida e ampliada. A condição da cidade governada por um tirano também é assinalada: ela é escrava em sua totalidade, sobrando ali poucos homens livres – a parte restante “está reduzida a uma desonra e mísera escravatura” (577d). Ora se o indivíduo se assemelha à cidade e se nele se encontram as mesmas disposições na alma, também na cidade do tirano se encontrará grande “sujeição e baixeza” (577d). O problema é que as partes de maior valor na alma igualmente se encontram escravizadas. Estando o comando na parte dominante, será esta a mais “insuportável e mais desenfreada” (577d).

A condição de escravidão de um tirano, que tem a alma “sempre” arrastada “à força por um desejo furioso”, não conhecerá o descanso estará cheia de “perturbação e remorso” (577e). Os desregramentos denunciados concernentes a sua alma levam à conclusão de que ela “é pobre e por saciar” (578a). Na cidade por ela comandada será flagrante que ambos governante e cidade tenham muitos temores, que estejam prenhes de suspiros, lamentações e sofrimentos, eis o resultado de almas comandadas por Eros, cujo estado de sofrimento é mais agravado (578a). Contra esses homens infelizes, cabe perguntar: quem seria o homem mais feliz? O método proposto para este exame é a comparação entre os homens correspondentes aos regimes políticos.

---

<sup>23</sup> Seus desejos são anteriores a qualquer necessidade de seus concidadãos: ele está sempre em primeiro lugar uma vez que precisa atender aos apelos de sua alma insaciável.

Ao final será possível perceber quem é o mais feliz, seus vícios e virtudes, bem como seus graus de felicidade e infelicidade. Para saber quem é o mais feliz seguirão a sugestão de Glauco ou de Ariston: O melhor e o mais justo é o mais feliz, e que esse homem é o mais adepto da realeza e rei de si mesmo; e que o pior e o mais injusto é o mais desgraçado (580bc).

Além disso, deverão verificar qual homem é o mais tirânico, e conseqüentemente o que mais tiraniza a cidade. Também devem acrescentar que a todos os homens ou mesmo aos deuses, esse fato passe despercebido (580c)<sup>24</sup>. Esta afirmação surge da convicção de que o julgamento de Ariston é o que se dá na realidade. O homem mais feliz será examinado ante aos prazeres da alma tripartida. Julgamos oportuno fazer esta análise quando da descrição do filósofo no próximo capítulo. Isto nos ocorre porque ele será caracterizado por um homem que não se deixa levar pelos prazeres. Não estamos certos de que exista alguém assim, mesmo quando se trata de um filósofo.

Retomamos ao exame da tirania junto ao estudo sobre tirania e poder desenvolvido por Santos (2019, p. 2). O autor mostra independência da tese inicial em favor da justiça para o “mais forte” (338c) ela é completa uma vez que há uma correspondência entre os termos – ‘conveniente’ e ‘mais forte’. O que vem em seguida aponta cada governo como o aquele que domina (338d-339a), ou seja, é somente pelo domínio na forma da lei que se dá a *justiça* do mais forte, a sua conveniência: as leis proclamadas são a garantia de que os governados agirão para o interesse de quem as proclama, neste caso o “mais forte”, conferindo e confirmando as vantagens dos poderosos.

Parece claro que o “mais forte” é aquele que promulga a lei em favor próprio, fato que revela a submissão da justiça à legalidade (338e), tratando-se então de outro problema ético, pois “justo” será aquele que cumprir o que for assim determinado. Parece também que a ética fora banida do debate em torno da justiça: o “positivismo jurídico” firmado por Trasímaco, de início é o sustentáculo do “positivismo do poder”, conforme observa (Santos, 216, p.1). Ora de que outro modo poderiam ser “justos” aqueles sobre os quais recaem as leis, mesmo em face dos prejuízos enumerados pelo sofista? Parece que Santos quer nos dizer que a instrumentalização da lei pela

---

<sup>24</sup> Como no livro II, quando discute a existência ou não dos deuses: os homens são o que são.

conveniência do mais forte fica igualmente provada em qualquer regime político, embora só na tirania atinja o seu “perfeito estado” (SANTOS, 2019, p. 242) essa talvez seja a principal objeção de Trasímaco: toda forma de governo é exercida em benefício do mais forte (*Rep.* 338e/339a).

A questão desprende-se de sua *aparente verdade* com o surgimento do *bem do outro* (343d)<sup>25</sup> poder-se-ia concluir que o “mais forte” seja o “outro” e que a justiça tem por fim o seu “bem”. Mas este raciocínio causa imediatos problemas. Esse “outro” poderia ser “qualquer um”, uma vez que não tem referente, não sabemos o que ou quem é ele. Toda a gravidade da questão não reside aí, afinal, onde foi parar a justiça defendida pelo sofista. Ora se admitirmos que injustiça é o contrário da justiça, e, sendo esta o “bem do outro”, então a injustiça resultará no bem do próprio conforme mostrou a cadeia argumentativa (338e até 344c), bem como as desvantagens do justo (343d).

Ter-se-ia um ‘novo’ mais forte? (Santos, 2019, p 14) aposta que sim, em (338e-339a) ele não é apenas o governante, agora é também o “injusto”, proclamado assim pelo sofista, pois o seu “mais forte” não será ninguém sem a obediência e a servidão daqueles que por obrigação e violentamente são subjugados pelo governante que usa a lei como mero instrumento de objetivação da força e do poder. Junte-se agora esse “novo mais forte” teremos “dois mais fortes”: um, amparado pela lei por ele próprio promulgada; outro, que se aproveita da ingenuidade do “justo” para o explorar”. Do mesmo modo teremos agora dois “justos”: “um, forçado a cumprir a lei que lhe é imposta; outro que a acata por ser justo (343d-e).

---

<sup>25</sup> Há quem defenda serem três as teses. Santos mostra a partir de Nils Rauhut, *Thrasymachus*. *Internet Encyclopedia of Philosophy* (online), que a reunião de três teses, a saber: 1) a justiça como vantagem do mais forte, (338c); 2) a promulgação desta vantagem e a punição aos que não a cumprem através da lei (338e-339a) e 3) a justiça como o bem do outro (343c) elucida a incessante discordância dos comentadores sobre a estrutura de toda a argumentação. Para Zeller (1889), Wilamowitz (1920) e Strauss (Namazi, 2018, 6, 7), a primeira é a mais contundente. No caso de Hourani (1962) e Grote (1888, 71-73), a segunda tese seria mais significativa uma vez que concede ao sofista um tipo de legalidade que leva à justiça a ser apenas a obediência às leis vigentes. Kerferd (1947) e Nicholson (1974) opinam que aquela que seria a terceira tese mostram Trasímaco como um “egoísta”, mas não no domínio da política e sim no da ética. Por fim para autores clássicos como E. Barker (1978, 102, 197), J. Burnet (1964, 121) ou A. E. Taylor (1960), o sofista afirma-se um “nihilista ético”. Santos (2019, p. 5), defende a coerência da denúncia de Trasímaco ao relacionar: a) quem governa a, b) o injusto e, c) o tirano, todos se vinculam ao “mais forte”, confirma-se aí a proclamada “superioridade da injustiça sobre a justiça”, a conclusão de Santos é que a partir das três teses a figura do tirano se situa no ápice da teoria, como supremo paradigma da eficácia a injustiça.

O que se pode concluir da defesa em favor do tirano? Esta resposta não é simples, uma vez que a identificação do injusto com o tirano, como aquele que recebe o máximo de felicidade (344a) é bem articulada. Mas a contradição daquela defesa começa a ser revelada. A identificação do injusto como tirano parece reforçar a ideia de que o “justo” a ele se entrega como vítima por não querer cometer injustiça. Porém, publicamente, não é assim que se dá seja com um escravo, seja com o tirano, cada um receberá o que “cabe”, dentro da aparente justiça até então defendida que acabará por se mostrar contraditória<sup>26</sup>. Ora se qualquer pessoa for pega em injustiça sofrerá a pena (344b), ao passo que aquele que faz dos outros escravos é considerado feliz e bem-aventurado (344c). Por que isto se dá? Esta resposta aumenta a complexidade da questão, pois o sofista acresce que aqueles que censuram a injustiça o fazem nem tanto por não poder cometê-la, mas principalmente por temê-la (344c).

Ao leitor desavisado o debate poderia ter se encerrado neste ponto. Ao que parece tudo que se afirmou sobre a realidade política encerrava sua verdade, porém, a questão se avultará quando for posto em xeque o esclarecimento sobre aquela verdade<sup>27</sup>. Se a injustiça é tão favorável a quem a pratica, como é que ficam os homens que a sofrem? Sócrates mostrará sua opinião sobre aquele que deve ter em seus cuidados o súdito, o *governante* de acordo a arte de governar; o justo contra o injusto e o poder da justiça.

### 1.7. A defesa socrática

Sócrates fará sua defesa ainda pela busca de uma definição de justiça, porque o nó do problema aqui é: como aplicar a justiça sem saber o que ela é? A pesquisa socrática busca o consenso entre os interlocutores, tanto é que a indagação em torno do tema, ganhará força exatamente a partir das conversas com Glauco e Adimanto, no livro II, que junto à terceira concepção de justiça darão novo rumo à discussão.

<sup>26</sup> O que será mostrado a partir do desafio de Glauco no livro II.

<sup>27</sup> Sócrates mostra que Trasímaco continuará motivando o debate sobre a justiça em (348b-349a), (450a), (598c) (545a-b) e (590d).

Vejamos como Sócrates se posicionará em relação às questões deixadas pela defesa da justiça para o mais forte.

O realismo político expôs a vida do justo nas mãos do injusto, melhor dizendo, nas mãos do mais injusto dos homens, o tirano. A pesquisa socrática se dará com o exame de situações no plano real. O consenso almejado será buscado a partir dos pares categoriais justiça/injustiça, justo/injusto. Sua defesa alcançará o plano moral, pois o que se viu foi um tipo de justiça que se sobrepõe à ética. A discussão agora é a justiça sob o comando da ética. O tipo de servidão revelada por parte daqueles sujeitos à vontade do mais forte, com o agravante de não obter vantagem nenhuma, não implica que se trate de algo a ser aceito de bom grado. Isto foi mostrado quando fomos levados a entender que a lei, em função do mais forte é aplicada de modo violento (338c).

Mas não é assim que se dá e nem mesmo a discussão pode encerrar-se neste ponto, ela avançará porque as portas para a ética foram abertas para a ética, dando a Sócrates a chance de empurrar a questão para aquele campo: “ou não queres saber de nós e não te importas que vivamos pior ou melhor” (344e). Em defesa da justiça, o filósofo mostra que a injustiça é que é uma desvantagem, pois não ficou garantido ser ela mais vantajosa que a justiça (345a-b).

A próxima investida de Sócrates será contra a justiça para o mais forte. Foi mostrado que o justo nunca teria mais que o injusto, arcando com todas as consequências nefastas da servidão. O que deve ser posto à prova agora é: o mais forte neste panorama estaria sendo realmente justo? Mais uma vez, recorrer-se-á a analogia com as artes. Do mesmo modo que examinaram a definição do verdadeiro médico, agora devem proceder a um exame similar quanto ao que faz o verdadeiro pastor. Na opinião contrária a justiça para Sócrates, o pastor engorda as ovelhas em proveito próprio para comê-las. No caso de engordá-las para dar um banquete, ou para as comercializar, ele não estaria sendo um pastor, mas um homem de negócios (345c).

Na visão de Sócrates, a arte do pastor se orienta para “conseguir o máximo de bem-estar” ao seu objeto, neste caso as ovelhas (345d). No caso do súdito “todo governo, como governo, não tem por finalidade velar pelo bem de mais ninguém,

senão do súdito de que cuida, quer este seja uma pessoa pública ou particular” (345d-e).

Conseguir o bem-estar para seu objeto careceria de que? Poderíamos inferir que contrariamente ao que advoga Trasímaco, justo seria que a lei fosse cumprida em função de quem é governado? A defesa de Sócrates parece não granjear quase nada em favor de si, visto que se mostra um tanto idealista quando afirma que o governo “prescreve o que o é ao súdito” a quem deve se orientar, é “a conveniência deste, que é o mais fraco, e não a do mais forte” (346e) a quem deve se reportar. Admitindo que a função do governante seja zelar pelo bem dos homens a ele subordinados, não importando um benefício exclusivo a quem quer que seja, Sócrates indaga se o governante acumpriria por prazer. A resposta é não, prova é que “ninguém quer espontaneamente governar e tratar e curar os males alheios, mas exige um salário (346e).

Segundo o argumento, governar e tratar e cuidar dos males alheios, significa duas coisas: a) não prescrever nada em proveito próprio, e, b) receber um salário por este ofício, dinheiro ou honrarias. Não prescrever nada em proveito próprio reflete mais um argumento idealista. Receber dinheiro pelo trabalho feito, isto sim nada tem de ideal é a realidade de todas as artes. Ora as duas conclusões se mostram de modo nebuloso porque mesmo que não se prescreva nada em proveito próprio ainda assim há a necessidade de remuneração pelo trabalho realizado. Outro argumento surge a seguir e este já nos situa mais num âmbito real: aqueles que se recusam a governar “podem também receber um castigo, caso alguém não consinta em governar” (347a).

O jovem Glauco se espanta quanto ao alerta sobre um castigo para aqueles que se recusam a governar. Que castigo seria este? Primeiro, Sócrates esclarece sobre o não apego às honras e às riquezas por parte dos homens bons, além de destacar a sua nobreza (347b). Como veremos esses homens se restringirão à classe dos filósofos e guardiões, aqueles que serão moldados pelo projeto educativo platônico. Além de muitas exigências é esclarecido que aqueles homens não deverão ir voluntariamente para o poder, o que seria uma vergonha (347b-c). Esse argumento reflete exatamente o sacrifício ao qual principalmente os guardiões serão submetidos. Sacrifício esse que aos olhos de Sócrates parecem não ser em vão visto que “O maior castigo de todos é ser governado por quem é pior do que nós, se não quisermos governar nós mesmos” (347c).

Após o exame da função de governar, Sócrates considera o risco de haver um Estado de homens bons. São postas em análise duas possibilidades, uma dentro da outra: 1) o caso de haver concorrência para o governo e, 1.1) do mesmo jeito que há para a tomada de poder. Considerando esse raciocínio, se muitos homens bons consentissem em governar, configurando uma concorrência e considerando que “o verdadeiro chefe não nasceu para velar por sua conveniência, mas pela de seus súditos” (347c), decorreria de aí aceitar-se a preferência por receber benefícios de outrem, em vez de se dar ao trabalho de ajudar ele mesmo os outros (347e). O que podemos retirar deste exame? Em 1- o argumento de haver concorrência entre homens bons para governar precisa da real existência de muitos homens bons. Não verificamos e nem Sócrates, a existência desses homens. O segundo argumento prece contradizer o primeiro principalmente se aplicarmos a máxima socrática de os homens bons não desejarem governar. Outro argumento reforçaria a provável concorrência: eles seriam obrigados a governar, conforme vimos. Ainda assim continuamos a questionar se homens bons iriam mesmo querer disputar um governo de acordo com o que preconiza Platão, ou seja, governar para todos, não desejando alguém satisfazer vontade própria. No caso decorrente ainda parece mais grave a contradição, quando se coloca a disputa pelo poder no mesmo nível da concorrência pelo governo. Ora nem uma nem outra possibilidade seria própria de homens bons, pelos menos se seguirmos a defesa do bom governante, talvez por esses motivos Sócrates considere um risco essas possibilidades.

Pelos motivos tantas vezes reiterados e defendidos pelo filósofo quanto ao modo de agir do governante, ele reforça seu argumento contra a tese de seu opositor, discordando “que a justiça seja a conveniência do mais forte” (347e). Tratada a justiça deste modo, um governante, mesmo imbuído de todas as prerrogativas de sua função, não poderia nem deveria voltar-se para si, esquecendo ou relegando os homens sob seu comando, nem como aos demais cidadãos de que ele deve cuidar. Por seu turno, ainda que possuindo todas as vantagens que obtém o injusto, torna-se necessário indagar se sua vida seria melhor que a do justo. É deste exame, que Sócrates passaa se ocupar. Ele se valerá do argumento moral ao recordar a defesa de ser a vida do injusto melhor que a do justo. O filósofo relembra os benefícios enumerados referentes ao injusto, embora todos esses argumentos não tenham convencido ao jovem Glauco. Sócrates segue em sua busca pela justiça, “opondo um argumento a outro argumento”

(348b). A intenção é chegar-se a um acordo entre seus interlocutores, tornando-se eles mesmos, “juízes e causídicos” (348b).

Seu opositor é obrigado a se posicionar sobre a perfeição da injustiça, a que ele tanto defendeu e sobre sua utilidade em lugar da mais perfeita justiça (348b). O sofista confirma que a perfeita injustiça é mais útil que a perfeita justiça (348c). Sócrates quer saber se perfeição e imperfeição se referem ao vício e à virtude. O sofista responde ser assim mesmo, e consente também que a justiça é virtude e a injustiça vício, acrescentando que “... não há dúvida, uma vez que afirmo que a injustiça é proveitosa, ao passo que a justiça não” (348c). Além disso, a justiça é tratada como uma sublime ingenuidade e a injustiça como prudência (348c-d). O debate sobre o comportamento dos injustos é acirrado: seriam eles sensatos e bons? Para o sofista, “Sem dúvida, os que são capazes de ser perfeitamente injustos, com força para submeterem à sua autoridade estados e nações” (348d), seriam sensatos e bons. Sócrates opina que a se a injustiça for entendida como pertencente à virtude e sabedoria, e a justiça de modo contrário, isto o surpreende, pois trata-se de uma inversão de valores. Como prosseguir em sua defesa da justiça? De todo modo ele segue em frente em seu exame sobre a vida do justo e do injusto (348d-349a). A próxima qualidade de um homem justo é que ele não desejaria exceder o injusto no que quer que fosse. (349b)<sup>28</sup>.

Esse argumento se mostra eficiente na justificativa de que o homem de má índole, por não conhecer a justiça é que age de modo errado. O argumento é arrematado pela afirmação de que tanto o justo como o injusto, possuem as qualidades daqueles a quem se assemelham (349d). O justo, segundo Sócrates, se revela como bom e sábio e o injusto como ignorante e mau (350c). Não há como discordar desse argumento, afinal como Trasímaco mesmo afirmara justo e injusto possuem qualidades que a eles se assemelham. Tantos argumentos que não resultam ainda numa defesa segura da justiça podem significar que Platão tenha pretendido mostrar o quanto é tortuoso e pouco convincente a investida socrática.

---

<sup>28</sup> Estaria Platão preparando o caminho até chegar à contemplação do bem? Isto será feito através do currículo proposto da educação do filósofo? Pensamos que sim, Trasímaco apenas se esquivou da argumentação de Sócrates, seja por impaciência ou falta de vontade em dialogar. Por outro lado, sua afirmativa pode ser uma estratégia de Platão para denunciar a má índole e falta de preparo daquele que age injustamente. Quanto ao posicionamento do sofista, Annas (1981, p. 35) mostra que alguns estudiosos sustentam que não está claro em que ele acredita, pois muda de uma posição para outra de tal maneira que nenhuma que se pudesse se mostrar defensável e ser recuperada. A razão da estratégia platônica seria mostrar o moral cético identificado como o de uma pessoa superficial e estúpida.

Que propósito haveria na continuidade da pesquisa socrática então? Platão pode querer nos mostrar que o caminho da pesquisa é sim tortuoso, que não podemos nos contentar com a primeira resposta que quando é preciso reunir mais elementos para uma definição que nos situe com mais clareza e, o mais importante, quando precisamos nós mesmos trilhar esse caminho e encontrar as respostas.

No caso de Sócrates, a função de sua personagem no diálogo é fazer com que seus interlocutores se abram também para a pesquisa. Não nos parece que ele pretenda convencer ou impor seus pontos de vista e sim provocar a reflexão. Seja qual for o propósito platônico com as investidas socráticas o certo é que ao esmiuçar os lados contrários de uma situação, ela se torna mais 'visível' no âmbito da pesquisa. Seguindo esta orientação, passamos à defesa da justiça.

Um argumento bem polêmico é apresentado, a justiça é necessária até entre ladrões! Conseguiriam eles executar um plano ilegal em comum, se não levassem em conta o fato de serem justos uns com os outros (351c-d)? Por qual motivo esta afirmação, que aparentemente, se mostra distante do que vem tratando surge na discussão? A razão é apenas uma: a injustiça produz nuns e noutros as revoltas, os ódios, as contendas; ao passo que a justiça gera a concórdia e a amizade (351d). A relação dos males causados pela injustiça, se mostra cada vez mais prejudicial, tanto em homens livres e escravos que acabarão por se voltarem uns contra os outros, que os incapacitarão de empreender qualquer coisa em comum (351d-e)<sup>29</sup>. No caso das relações pessoais, entre duas pessoas a injustiça causará divisão e ódio; no caso de se instalar numa só pessoa, ela perderá sua força (351e).

O aparente poder da injustiça será alvo de exame no livro II. Força e injustiça estando sempre juntas não parecem sobreviver uma sem a outra. Mas a força de que trata a justiça do poderoso, mesmo que ganhe status real na vida prática, com o apoio da lei e da violência na imposição da lei, resultará em qualquer coisa que não se encontre dentro do que se pode denominar bom. É o caso por exemplo, da injustiça originada em um Estado, nação, exército, acaba por ser inimiga de si mesmo e de todos que lhe são contrários e justos (351e-352a). Sócrates explica o problema da injustiça numa só pessoa: "Em primeiro lugar, torná-á incapaz de atuar, por suscitar a

---

<sup>29</sup> A ação do tirano comprovará esse argumento no livro IX.

revolta e a discórdia em si mesmo; seguidamente, fazendo dele inimigo de si mesmo e dos justos” (352a).

O exame conta ainda com a injustiça perante os deuses, sendo eles também justos, o injusto receberá deles o ódio, ao passo que ao justo será concedida sua amizade (352b). Em seguida, Sócrates faz o que consideramos ser uma comparação mais importante em relação ao justo e o injusto: Porque os justos mostram ser mais sábios, melhores e mais capazes de atuar em conjunto, ao passo que os injustos não (352c). O argumento é justificado com a reunião da justiça e do justo contra a injustiça e o injusto: os que são completamente maus e inteiramente injustos são também inteiramente capazes de atuar (352c-d)<sup>30</sup>.

É assombrosa a força que a justiça pode ter sobre a injustiça. Até mesmo nos atos injustos, caso se atenha em qualquer grau à justiça, pode ser proporcionalmente reduzida a atuação da maldade. O fato de os injustos não praticarem injustiças com seus pares, ainda que estejam sendo maus para com suas vítimas, revela uma centelha de justiça no homem injusto. Sócrates já havia ponderado sobre isto, quando tratou da justiça até entre ladrões (351c-d).

Porque Sócrates concede aos injustos qualquer vislumbre de justiça que seja? Ora se a vida deve ser a melhor para todos, como pretende a empresa platônica, isso quereria dizer que até mesmo as almas já corrompidas, caso despertem de sua ignorância, poderiam vir alcançar a virtude<sup>31</sup>? No caso de uma resposta afirmativa isto justificaria a intenção declarada de Platão em garantir a oportunidade de felicidade para todos na cidade?

<sup>30</sup> O passo sugere uma gradação em relação à maldade. Pensamos ser essa uma pista sobre o que veremos adiante com a Imagem da Linha dividida no livro V, partindo da ignorância até o esclarecimento da alma. Numa analogia, o mesmo se daria com a degradação e transformação de um governo em outro até atingir o máximo grau de maldade no governo tirano. A gradação em relação à bondade e a contemplação do Bem é igualmente contemplada na *República*.

<sup>31</sup> Talvez por isso Platão acene com a exigência de os já governantes se tornarem filósofos, uma vez que a eles são necessárias as virtudes, embora depois fique mais clara a preferência por formar o filósofo para governar (473c-e). Isto se dá pela determinação do filósofo ser um homem virtuoso; sendo os governos todos doentes, as virtudes necessárias ao bom governo não estariam nas almas dos governantes, precisando ser desenvolvidas, o que incorreria em outro problema. No fim das contas se o governante não é feliz, como a cidade o será? A questão sobre a virtude alcança importante debate no *Mênon*. O problema inicial lá é se é possível ensinar a virtude, para depois se encaminhar à pergunta: *que é a virtude?* Verifica-se que todas as definições examinadas sobre o tema são inadequadas, findando a discussão em aporia. O diálogo procura ir além disso e nova aporia é introduzida, desta vez procura-se saber sobre a possibilidade real da aquisição do conhecimento (IGLESIAS, 2001, p. 12).

Veremos que esta intenção se mostra idealista uma vez que dependerá do acordo de todos na cidade, do sacrifício e da insatisfação de muitos. Disso trataremos no próximo capítulo. O exame sobre a justiça é sempre em função da melhor vida na cidade. E este é o próximo ponto a ser explorado por Sócrates<sup>32</sup>.

Quem seria mais feliz<sup>33</sup>? O exame se inicia com o exemplo referente à função própria de cada coisa, como a do cavalo, ou de outro animal, quem poderia exercer sua função senão ele mesmo? Iguamente, aos olhos é dada a função de enxergar, aos ouvidos a de ouvir. Poder-se-ia até utilizar qualquer objeto cortante para talhar os sarmentos da vinha, mas com uma podoa seria mais eficaz, por ser esta a sua função (352d- 353a).

O que Sócrates quer mostrar é que cada coisa tem sua função e somente ela a exerce melhor, ainda que se utilizem substitutos. Ao argumento agrega-se que tudo quanto há tem uma virtude própria a qual corresponde uma função, e todas as coisas podem ser englobadas neste raciocínio, inclusive a alma, ela deve superintender, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie (353d)<sup>34</sup>. Outra função ainda lhe é conferida, a vida, portanto esta também possui uma virtude, e se privada desta virtude própria, não poderia cumprir bem as suas funções (353d).

Por seu turno, a alma pode ter qualidades diversas, pode ser boa ou má, e as virtudes e não virtudes seguirão cada alma. Desse modo, não há como fugir do argumento de que “quem tem uma alma má governe e dirija mal, e quem tem uma boa, faça tudo isso bem (353e). Do mesmo modo, quem vive bem é feliz e venturoso, e o que não vive bem inversamente (354a). Também para Sócrates é correto afirmar

---

<sup>32</sup> A proposta se atém a cada um ao fazer sua parte, possa contribuir para a harmonia da cidade e para a felicidade de todos, conforme veremos no próximo capítulo.

<sup>33</sup> Trilhando o caminho até chegar na vida desgraçada do injusto tirano.

<sup>34</sup> Conforme veremos, o Princípio das Competências (PDC), mantém relação direta com a teoria da alma tripartida, com a virtude na cidade e no cidadão. Quanto à função da alma, trazemos aqui a concepção de Robinson (2003, p. 76), cuja análise sobre essa discussão logo no início da *República*, seria importante para a filosofia, devido à relação entre ‘função e virtude’; a alma também é vista pelo autor como eficiência, fim ou a função mesma como definição de uma coisa (553a). Para Robinson, a importância desta passagem se deve a algo que só aquela coisa pode fazer e fazer bem, ele fala também de eficiência operacional: sem ela, a função daquela coisa não se cumpriria. Isto seria aplicado à alma em seu estado eficiente ou deficiente, dentro de uma função restritiva da alma. Esta visão foi ultrapassada, novas análises foram apresentadas, como a teoria motivacional da alma, os conflitos provenientes da alma composta, dentre outros acréscimos, que veremos ainda ao longo deste estudo.

que “o homem justo é feliz, e o injusto é desgraçado” (354a). Ora, o que se constatou com a realidade política foi exatamente o contrário. Toda essa defesa em favor da vida do justo, contraposta a do injusto, leva à conclusão que não pode haver utilidade ou vantagem em ser desgraçado, mas o contrário, portanto, afirma o Sócrates: “jamais a injustiça será mais vantajosa que a justiça” (353a).

Estão reunidos os principais elementos do grande diálogo: justiça, injustiça, justo, injusto, governante, súdito, vício, virtude e alma; eles reforçam para nós a hipótese de ter sido o livro I um projeto à parte para o desenvolvimento do projeto filosófico-político-educativo de Platão. Prova isso o fato de a resposta à pergunta sobre ao que é a justiça não ter sido encontrada. Ora, Platão, ao escrever a *República* tinha uma ideia a defender, qual seja, a cidade bem administrada segundo a justiça, na qual pudesse ser inserido um cidadão a sua altura. O que justificaria a procura pela justiça, caso ela já existisse? Os próximos livros da *República*, nos conduzirão nesta reflexão.

A partir de agora passaremos à análise dos elementos acima referidos, livro a livro, passo a passo, conforme a necessidade de cada análise por nós realizada. Seguiremos cuidadosamente respeitando a ordem argumentativa presente na *República*.

## II. HOMEM, CIDADE E CIDADÃO

A aporia do livro inicial da *República* (356c) deixou aberta a discussão sobre a definição de justiça. Os assuntos que circundaram o tema até agora, podem ser assim resumidos: as concepções defendidas por Céfalo, Polemarco e Trasímaco. Com Céfalo examinamos a retribuição da justiça de acordo com os atos praticados em vida, que seriam ajuizados no *post mortem*, principalmente quando se trata de não deixar dívidas sejam com os homens ou junto aos deuses. A concepção de Polemarco mostrou a retribuição do que se deve aos amigos e inimigos. A terceira concepção foi defendida com a vantagem do mais forte. As duas primeiras situam-se dentro da herança mito poética. A principal questão decorrente da tentativa de validar esse tipo de justiça é sua fragilidade quando estendida a toda a cidade, ela se mostrou mais próxima do âmbito particular.

A justiça assim vista, não combina com os propósitos platônicos de cidade. Por esse motivo foi apresentada a terceira concepção, a justiça para o *mais forte*: a partir de então a discussão situou-se no âmbito da *polis*. O exame sobre justiça e injustiça, homem justo e injusto e sobre a melhor vida a adotar, nas palavras de Sócrates, para uma existência mais útil, ganhará outros contornos.

Essa melhor vida, segundo o filósofo, é referente ao justo e à justiça. Esta, por sua vez, reclama comportamento *adequado* dos homens reunidos num espaço comum. Quando falamos em homens, estamos tratando de cada indivíduo na sua especificidade e multiplicidade. Vimos isso no alerta sobre os homens se enganarem em seus julgamentos. Mas esse não é o único exemplo que a *República* nos traz, veremos muitos outros que denotam a multiplicidade do ser humano, pois é a partir desta que Platão modelará o homem educado para a vida comum. A proposta de educação para a alma humana visa a unidade compreendida desde o debate sobre uma determinada opinião até o modo como se comportam, principalmente os homens que guardarão e governarão a cidade.

No intuito de preparar o caminho para o exame do currículo que formará esse homem, nossa atenção se volta agora para a natureza humana. Faremos isso, partindo da análise sobre o antigo conflito entre natureza e lei. Por que trataremos

deste tema? Vimos que os fortes subjagam os fracos, o exemplo mais contundente apresentado foi o do tirano, que aos olhos de Trasímaco não se excede ao utilizar a lei em seu próprio proveito e, fato agravante, de modo violento, confirmando assim, uma relação que se apresenta injusta. Portanto vamos às raízes do problema.

## 2.1. Natureza e Lei: a luta constante

Fracos e fortes vivem em estado permanente de luta. Os primeiros, na tentativa de não serem dominados pelos segundos, e estes para manterem a superioridade sobre aqueles. O conflito resultante desta guerra, é oriundo da *natureza*, cuja lei se mostra injusta. Nos reinos animal e vegetal, nota-se o flagrante predomínio dos seres mais fortes sobre os mais fracos, o que nos faz pensar em injustiça. Isto não se mostra diferente quando se trata de seres humanos. O que podemos dizer sobre o processo de dominação neste âmbito? Nas relações humanas, não é difícil notar o quanto podemos exercer papel natural de domínio, primeiro pela sobrevivência. Em estado natural, são os nossos instintos os primeiros a operar, regidos pelos nossos sentidos, para nos alimentarmos, necessidade primeira. Podemos afirmar que reproduzimos na convivência uns com os outros, aquele estado natural, regidos em princípio pelos sentidos primários: são eles que nos conferem de imediato não somente a percepção das coisas, mas igualmente, o impulso para as ações que praticamos.

Ao transferimos essas características para a relação entre fortes e fracos, constatamos a vantagem dos primeiros e, conseqüentemente, a desvantagem dos segundos. Situando o conflito na cidade destacamos duas questões: 1) a cidade é uma mera extensão da natureza ou é algo diferente? 2) nela reaparece a luta entre os fortes e os fracos ou a cooperação<sup>35</sup>? A naturalidade com que ocorre o jugo dos fracos parece tão normal, que poderia até ser aceitável, não fosse por um detalhe, fracos e fortes assemelham-se numa coisa, ambos têm uma vida, ambos possuem as mesmas necessidades de sobrevivência, o que daí ultrapassa, pode ser considerado excesso. O excesso ocorre devidos as diferenças oriundas da natureza humana quando se

---

<sup>35</sup> Tema que será central no jusnaturalismo moderno, mas não se configura como escopo do presente trabalho, razão pela qual não nos deteremos nesse aspecto.

trata de modos de pensar, agir, entender o que é necessidade, o que não é, inclinar-se para desejos de todos os tipos.

Esta multiplicidade é examinada por Platão na Teoria da alma tripartida, como um dos pilares de seu projeto educativo. O projeto platônico, ao ocupar-se da alma humana, acena com a possibilidade de se não resolver, pelo mesmo minimizar os conflitos oriundos das partes da alma. A ideia aqui seria alcançar um equilíbrio individual que se estendesse às relações na cidade e vice-versa.

Somente isso seria suficiente para traçarmos um paralelo entre as necessidades de fracos e fortes? Ora as necessidades dos fracos sequer são contempladas mesmo as básicas: o que lhes caberá são as sobras, quando couberem. É isto que presenciamos na realidade. O conflito aqui referido é tratado por Platão. Vejamos como isto se dá.

## 2.2. Platão e o conflito entre fortes e fracos

A luta entre fortes e fracos encontra eco no pensamento platônico em dois momentos. Sua primeira manifestação se dá com a defesa do mais forte, como vimos no capítulo anterior. Num outro momento, o sofista Cálicles, no diálogo platônico *Górgias*<sup>36</sup> também defende aquela justiça. A diferença entre aqui é que para Cálicles não há necessidade de se fazer leis, o mais forte recebe suas vantagens porque foi mesmo a natureza que assim determinou. Nesta visão, a lei seria invenção dos fracos, conforme o próprio Cálicles declara: “A lei, a meu ver, quem a criassem os homens fracos, a maioria”<sup>37</sup>.

Cálicles nos mostra uma situação contraditória, ao mesmo tempo em que diz que sofrer injustiças não é próprio de um ‘homem’ (483b), ele assume que a injustiça é para fracos, ora esses também são homens, ou não? Ainda que escravos não fossem considerados cidadãos, por que eles deveriam sofrer injustiças e outros não? Talvez nem mesmo o sofista tenha reparado nisso ao declarar abertamente que se há justiça e injustiça no mundo, cada um que arque com sua parte, cabendo aos fracos,

---

<sup>36</sup> *Górgias*, tradução, apresentação e notas do Prof. Jaime Bruna. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

<sup>37</sup> *Ibidem*, (483b).

carregar o peso das consequências decorrentes das injustiças: tudo isso segundo a lei natural.

Ao mais forte cabem as vantagens decorrentes do jugo dos fracos, e mesmo que se considere uma vergonha que a maioria seja esmagada por aqueles, o sofista justifica seu ponto de vista, novamente amparado na lei da natureza: “é justo que prevaleça o melhor sobre o pior, quem pode mais, sobre quem pode menos” (483d-e). Cálicles corrobora sua defesa, lembrando que a marcha de Xerxes contra a Cítia, e tantos outros casos, foi graças à sua força natural, e não por um direito forjado (483e8-15).

A divergência entre os posicionamentos de ambos os sofistas é que Trasímaco defende a justiça como um ato político e Cálicles a defende como um princípio regulador natural. Isto nos remete ao alerta socrático de não ansiarmos pela justiça como um bem, dela devemos esperar que enfraqueça a injustiça (359a-b), (Santos, 2019, p. 8). Que pretendia Sócrates com esta afirmação? Ora, se a justiça é apenas para o mais forte, e se, esta visão continua a ser confrontada ao menos dois motivos justificariam seu enfraquecimento: primeiro ela se aplica a um particular, o restante da cidade fica à *mercê* de seus desejos; o segundo motivo reflete as palavras de Sócrates, a justiça precisa ser enfraquecida devido ao fato de que, se aos demais homens não cabem vantagens, deflagra-se um desequilíbrio que somente conduzirá permanente ao conflito. Ainda que seja essa a realidade, certamente ela não é desejada por quem a sofre.

As passagens acima nos fazem entender o motivo pelo qual, o tirano se vale da lei para tudo empreender em seu favor. Os homens fracos são a maioria, eles devem atender aos anseios do mais forte, por um lado através da lei, por outro sem artifício algum. Por seu turno fazer e promulgar leis, ou mesmo não precisar delas para obter vantagens, adentra o terreno da ética, quando se trata especificamente das ações dos governantes, uma vez que elas atingem aos demais homens. Quando falamos de ética, na concepção platônica, remetemo-nos à reflexão para a ação. Visão decorrente do legado de Sócrates quanto a ação humana: agir sem refletir não seria adequado. Constatação semelhante podemos ver na emblemática frase “uma vida sem ser examinada não vale a pena ser vivida” (*Apologia*: 38a).

A insistência na reflexão sobre a justiça, se justifica porque a ação de quem pode mais, aqui representada pela figura do governante, não considera que os outros também possuam necessidades. Mas, se existe a lei, ela foi criada pelos homens, e aqui não está em questão se foi criada por fracos ou fortes, o intuito é de afastar sua natureza hostil, embora esta não seja erradicada, e disso não se pode fugir completamente: a lei é o modo pelo qual os homens podem entender-se quanto a sofrer ou cometer injustiças. Para isto nos chamará a atenção, o nascimento da lei, conforme nos mostra Platão, através de Glauco, o que nos remete ao próximo ponto.

### **2.3. O acordo entre os homens**

Platão tem em conta a convivência entre os homens no seio da *polis*. Neste caso, a justiça apenas para o mais forte representa um desvio. Se apenas um particular angaria vantagens, a relação passa a ser de injustiça. Resultará disso a busca de benefícios próprios, fundada em notória desigualdade. A pior consequência, será o aumento do desequilíbrio já constante do combate natural entre fortes e fracos. A única maneira de ao menos minimizar esta relação considerada injusta para Platão seria um acordo entre os homens para se preservar a cidade<sup>38</sup>. A discussão sobre o surgimento da lei mostra significativo avanço em relação às concepções de justiça defendidas por Céfalo e Polemarco: de um lado, não se carece de mediação para aplicar a restituição, e de outro registrou-se a impossibilidade de se aplicar uma justiça que abrangesse a todos na cidade; não havia como estabelecer critérios para restituir o que se deve, na visão de Céfalo. Também não havia como fazer bem ao amigo ou ao inimigo, conforme advogou Polemarco, o resultado seria que cada homem, ao julgar do seu próprio modo, dificultaria a ação da justiça na cidade.

Por conta dessas noções, junto à vantagem do mais forte, a justiça pode enfim, ser discutida com mais propriedade, é aí que Platão insere na discussão a gênese da lei (358e-359a). O jovem Glauco, inicia no livro II, uma discussão a partir da retomada da argumentação em defesa dos tantos benefícios da injustiça. Mas o que pretende o

---

<sup>38</sup> Esse acordo seria uma espécie de contrato, elevado a uma potência bem alta, efetivando um robusto pacto social.

jovem é ouvir mais em defesa do justo e do injusto (357a). Ele indaga sobre a existência três espécies de bem. A primeira seria, aquela que “gostaríamos de possuir, não por desejarmos as suas consequências, mas pela estima a esse bem (357b). A segunda seria “aquele bem que gostamos por si mesmo e pelas suas consequências” (357c). Por fim uma outra espécie de bem mais penoso e que somente o aceitaríamos por suas vantagens “No qual se compreende a ginástica e o tratamento das doenças a prática clínica e outras maneiras de obter dinheiro” (357c-d). Sócrates concorda com a existência desses bens. Ao ser indagado por Glauco sobre em qual espécie colocaria a justiça, ele a inclui naquela que considera “a mais bela, a que se deve estimar por si mesma e pelas suas consequências quem quiser ser feliz (358a).

Essa espécie de bem, para a maioria das pessoas, é mais penosa, pondera Glauco e apenas ‘parece’ ser praticada sem na verdade o ser. O que importa, neste caso é o salário e a reputação, e por regra deve ser evitada (358a). Ora isso, como veremos, é secundário: o que o jovem deseja é o esclarecimento das opiniões até agora apresentadas sobre a justiça. Ele sugere examinar novamente a questão da vida do homem justo e do injusto a partir da investigação do que é a justiça e injustiça e o que são na alma humana. O que ele quer agora é que se examine diretamente: a) o que é cada uma das duas (*ti t’ éstin hekateron*) entidades, a justiça e a injustiça, e b) qual a potência que cada uma delas tem (*tina echei dynamin auto kath’ hauto*) na alma (*enon en tēi psychēi*) do justo e do injusto, deixando de lado tudo quanto for secundário (358b) <sup>39</sup>.

Inicialmente a defesa da injustiça será renovada de acordo com, a) o que se diz ser a justiça (*dikaiosyne*) e a sua origem; (b) que todos os que praticam justiça, fazem isto contra sua vontade e não por si mesma, e, c) que é natural que procedam assim (358c). Até então Glauco jamais ouvira alguém defender a justiça, comparando-a à injustiça, outorgando-lhe superioridade àquela, portanto ele exige de Sócrates uma defesa de seu ponto de vista. O objetivo é aprender como se constrói e justifica o elogio socrático em defesa da justiça: Glauco mesmo não medirá esforços para exaltar a vida injusta, para em seguida pedir a Sócrates que discorra sobre a censura a injustiça e o louvor a justiça (358c-d).

<sup>39</sup> Trata-se da relação da forma consigo mesma, da potência própria da alma e de cada uma das coisas - entidades. O método socrático procura o que é próprio dessas. O que é secundário também é contemplado, pois o que circunda uma definição é admitido para que seja possível em seguida transpor a outro plano, como será o caso da extensão dos aspectos da cidade para o indivíduo conforme veremos mais à frente.

A primeira pergunta remetida a Sócrates é sobre a essência e a origem da justiça, pois o que dizem é “que cometer uma injustiça é, por natureza um bem, e sofrê-la um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la (358e). O motivo desta questão é que praticar ou sofrer injustiça, bem como a compreensão de como isto se dá, leva à conclusão, que é melhor haver um acordo entre as partes. Glauco aponta para a origem e justificativa da lei:

Tal seria a gênese e a essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem - não pagar a pena das injustiças – e o maior mal – ser incapaz de se vingar de uma injustiça (358e-359a)<sup>40</sup>.

Esse argumento promove grande salto em relação à noção de justiça apresentada por Céfalo e depois por Polemarco. Há a preocupação com o estabelecimento de leis para que elas promovam o vislumbre de um equilíbrio entre falta e reparação. Ao atribuir aos homens a condição inicial de submeter-se ao jugo do mais forte, ou seja, aquele que comete a injustiça. As vantagens que a injustiça proporciona estendem-se apenas àqueles que a praticam. A lei servirá para que se possa fazer a justiça, uma vez que o que há é apenas a injustiça.

Santos (2019, p. 8), observa apropriadamente que os homens renunciaram ao maior bem o de não ter que pagar por uma injustiça cometida e, por outro lado, se resguardaram do maior mal, o de serem injustiçados. A novidade é que, quando da afirmação de si mesmos pela submissão aos mandos do mais forte, cada subjugado reconhece que o perigo de sucumbir à injustiça por parte de outros é muito maior que a chance de impedir violentamente a injustiça àqueles. Refere-se aqui ao mais fraco: ele não tem poder sozinho de inibir a ação punitiva da lei que sobre ele recai, daí o estabelecimento de limites através de um contrato. O pacto firmado significa, em princípio, que as partes em acordo, não exerceriam a injustiça<sup>41</sup>.

Até aqui vimos uma série de dificuldades oriundas do problema da justiça. A maior delas foi o desafio de sobrepôr à ética autonômica ilustrada pela figura

---

<sup>40</sup> Glauco aponta mais uma visão realista da política.

<sup>41</sup> O pacto seria válido com a aprovação pública de um comportamento justo e cooperativo regido pela lei. Santos (2016, p. 2) observa que a possibilidade de os cidadãos beneficiarem uns aos outros depende da cidade ser estabelecida a partir do princípio da não-agressão mútua. Moravcsick (2006, p. 116) por seu turno fala de uma ética ideal em Platão que possa garantir a cooperação dos indivíduos, considerando uma comunidade de pessoas platonicamente boas.

controversa do tirano, uma ética fundada no *Outro*, a ética heteronômica. Frente à realidade apresentada pelo sofista, nem o sugerido pacto entre os homens pode garantir vantagens àquele verdadeiramente justo. Isso nos remete a outras questões: a) pode-se adotar um comportamento que apenas pareça ser justo, sem na verdade o ser, b) por que motivo alguém haveria de ser justo, se a justiça só traz vantagens a quem dela não poder se servir? e, c) conforme nos mostrou também Sócrates, pode se dar o caso de alguém querer ser justo e disto não pretender vantagem nenhuma, tampouco se preocupar com o prejuízo daí decorrente.

A ética autonômica é movida pela vontade individual, é filha da ética eudemonista, nela são positivas todas as ações que conduzam o homem à felicidade individualmente. Neste caso é lícito buscar por si mesmo os princípios norteadores do próprio comportamento ético-político. Em resposta vem a ética heteronômica a qual prima por princípios reguladores que vem de fora e não do indivíduo.

A vantagem para o mais forte se adequa a ética eudemonista, senão vejamos. É aos seus próprios desejos e anseios que se dirige sua ação. Para tanto, deve parecer *justo* que os demais obedeçam suas leis, tornando-se “justos”, mesmo que não se queira ser justo, é preciso ao menos parecer que é. Seguindo esse raciocínio, rumamos para uma análise em torno da aparência da justiça. Nosso intuito é igualmente avançar sobre a realidade política e suas implicações na vida humana. Ao tirano recai a prerrogativa de aparentar ser justo, mas isto, apenas se necessário for. Em contrapartida, no caso daqueles obrigados a obedecerem à lei, na sua condição inferior, restam duas alternativas: ser verdadeiramente justo e arcar com o prejuízo, ou aparentar ser justo mesmo correndo o risco de não receber a sua parte. A questão crucial aqui é a manutenção da aparência da justiça, uma vez que ninguém quer ser apanhado pela lei, caso seja considerado injusto. Vejamos como trata Platão da aparência da justiça, como alternativa aos que não querem sofrer injustiças.

Após a demonstração sobre a natureza da justiça, sua origem e sua gênese, Glauco procede a uma análise sobre a opção de todos os homens poderem ser justos ou injustos, devido ao contexto em que se encontrem. Seu intuito é que os interlocutores fiquem mais à vontade em relação àqueles que não são justos por vontade própria. Eles o fazem pela impossibilidade de cometerem eles mesmos a injustiça (359b). Se a ambos, justo e injusto, for ‘concedido’ fazer o que lhes apetecer,

agora se deve considerar “onde é que a paixão leva cada um” (359c)<sup>42</sup> o que é feito a partir da narrativa sobre Giges um pobre pastor, que servia ao rei da Lídia que, ao encontrar um cadáver, cuja única posse era um anel de ouro, se apoderou do objeto. Ao girar o anel para um lado, percebeu que ficava invisível, ao girar para o outro, tornava-se novamente visível. Dotado de tamanho poder, o pastor une-se à mulher do rei, assassina-o e toma-lhe a esposa e o reino (360b). A possibilidade de ocultar seus atos, permitiu ao camponês fazer o que quisesse porque não havia testemunhas de seus atos. Glauco, seguindo em sua análise, pondera sobre a opção de haver dois daqueles anéis, um sendo dado ao justo e o outro ao injusto. Será que ambos recusariam o poder de “fazer as coisas, como se fossem iguais aos deuses” (360c)? O mito do anel de Giges, permite a Glauco igualar justo e injusto: ambos levariam ao mesmo caminho (360c).

Em favor da vantagem do mais forte, confirma-se que às ocultas se pode e se deve fazer tudo. Entendemos que a diferença, em comparação ao mito de Giges, é que ao mais fraco, isso não se aplica na realidade, caso seja apanhado pela lei. Ainda assim, Glauco reiterou o fato de que, para cada homem a injustiça é mais vantajosa: “todos os homens acreditam que lhe é muito mais vantajosa, individualmente, a injustiça do que a justiça (360c -360d).

Ainda outra questão, confirma a vantagem do mais forte. Na opinião da maioria, quando um homem não se apodera da injustiça, caso tenha a oportunidade de o fazer cai em descrédito (360d). Aqueles que permanecem justos, mesmo diante da possibilidade de serem injustos, seriam elogiados na presença de outros, mas somente para enganarem-se a si mesmos. Esses falsos elogios têm por intuito não serem vítimas de alguma injustiça (360d7-9).

Ainda sobre as questões que apresenta Glauco a Sócrates, encontramos no segundo ponto a destacar, qual seja, qual vida escolher. O método de investigação proposto por Glauco é tratar separadamente do “homem mais justo e o mais injusto” (360e) não retirando nada a nenhum deles, concedendo a cada um “ser perfeito na sua maneira de viver” (360e). Essa questão, conhecida como o desafio de Glauco, nos remete ao próximo tópico.

---

<sup>42</sup> Mais uma pista sobre controversa figura do governante tirano regido por suas paixões incessantes., a quem nem mesmo a lei pode atingir.

## 2.4. O desafio de Glauco

Seguindo em seu método, Glauco orienta que não importará se o justo for apanhado a cometer injustiça, uma vez que “o suprassumo da injustiça é parecer ser justo sem o ser” (361a). Por seu turno, o injusto pode parecer justo sem de fato o ser, e mesmo descobertos e denunciados seus crimes, que seja permitido a ele usar da persuasão, ou até ser violento por meio da sua coragem e força, ou ainda pelos amigos e riquezas que tenha granjeado (361b).

Ainda dentro do método proposto, também é necessário tirar do homem que é bom, por vontade própria, a aparência, ou seja, se ele apenas parecer ser justo, sem o ser, uma vez que é somente pela aparência que ele receberia presentes e obteria honras. Somente a justiça poderá acompanhar o homem verdadeiramente bom, ainda que carregue consigo a fama de injusto sem nunca o ter sido, e mesmo arcando com todas as consequências que a injustiça o impõe, ele permanece justo (361b-c). Sua conduta é contrária ao homem injusto porque ele “caminha inalterável até a morte, parecendo injusto toda sua vida, mas sendo justo” (361d). A proposta do jovem Glauco é a de que depois de o justo e o injusto terem atingido o extremo limite de seu comportamento, se possa enfim julgar quem deles foi mais feliz (361d).

Glauco fala como aqueles que honram a injustiça no lugar da justiça. Ele aponta para a necessidade de parecer ser justo, uma vez que o injusto não quer parecer ser injusto, mas sê-lo, o que somente seria possível se o injusto parecer ser justo, agindo verdadeiramente como injusto. A ação do injusto que parece ser justo lhe concede o poder de mandar na cidade, casar com quem escolher, enriquecer, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos (362b-c)<sup>43</sup>.

A ação do injusto, leva-o a obter o parecer comum de possuir melhor sorte seja junto aos deuses ou aos homens (362c). Adimanto alerta que o mais importante estava ainda por discutir, porém Sócrates afirma não se sentir em condições de continuar em seu combate em favor da justiça, mas Adimanto insiste sobre a necessidade de examinar as afirmações contrárias às de Glauco, aquelas que honram a justiça e vituperam a injustiça. O intuito é tornar mais claro aquilo que Glauco parece querer dizer (362d-e). Adimanto se refere a aparência da justiça, que se dirige apenas

---

<sup>43</sup> Conforme defendera Polemarco em relação ao ensinamento de Simônides.

“ao bom nome que dela advém” (362e-363a). A reação do senso comum quanto a vida do justo e do injusto é desprezar os justos e honrar os injustos, mesmo que concordem que os justos são melhores que os injustos (363a-b).

Homens que assim procedem, segundo Adimanto, tornam mais caras as vantagens que possam angariar de sua reputação, põem na conta dos deuses os seus favores, juntando muitos bens a serem apregoados, e ainda atribuem àqueles tudo o que possuem, por serem piedosos (363a). No caso contrário, aos homens ímpios e injustos, “esses, enterram-nos no lodo do Hades, e obrigam-nos a transportar água num crivo, e ainda em vida lhes imputam má fama” (363d-e). Adimanto pondera ainda que os castigos enumerados por Glauco aos justos, que aparentam serem injustos, recairão aos justos sem mais nada a aplicar-lhes (363e). Desse modo são encerrados o louvor e o vitupério tanto ao justo quanto ao injusto.

A maioria, por seu turno defende que a injustiça é mais vantajosa que a justiça, entendendo que os maus é que são felizes, mas somente se forem ricos ou detiverem outras formas de poder. Esses homens são honrados publicamente, e também em sua vida privada. Contrariamente se forem pobres, mesmo que considerados melhores que os poderosos e injustos, só terão desprezo a receber (364a-b). O argumento que mais surpreende Adimanto, quanto a opinião da maioria sobre a superioridade dos poderosos e injustos, é aquele que diz respeito aos deuses atribuírem infelicidades e desgraça a muitos homens (364b-c). Afirmações desta espécie, podem fazer grande estrago nas almas dos jovens que tiveram a sorte de ser bem-dotados e capazes de retirar delas “Uma noção de comportamento que uma pessoa deve ter sobre a escolha do caminho a seguir, para que tenha a melhor existência possível” (365a-b). Os cuidados sobre o que se deve ou não ensinar as jovens almas se estenderão até a passagem 369a. Essas almas servirão à cidade idealizada por Platão.

A cidade deverá possuir um equilíbrio capaz de sustentar o cidadão que será formado para este fim. Seguindo o curso argumentativo do diálogo, o próximo aspecto em análise será a fundação da cidade em palavras<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Cujo modelo está no céu conforme consta no livro X da *República*.

## 2.5. A cidade fundada por palavras

A fundação da cidade se dará a partir das necessidades de seus habitantes (369b), e quando se trata de atendê-las isto encerra-se a ideia de limites. Necessidades são itens básicos, o que por si, implica em muita coisa: alimentos, habitação, vestuário (369d). Sócrates passa a examinar o trabalho que caberá a cada um, seja o lavrador, o pedreiro, o tecelão, o sapateiro “ou qualquer artífice que se ocupe do que é relativo ao corpo” (369d). As quatro profissões elencadas já seriam o suficiente para se formar uma cidade. Em seguida, a divisão das tarefas, a qual se tornará um princípio e comporá, futuramente, a noção de justiça na cidade. Para esse princípio se volta agora nossa atenção.

## 2.6. O princípio da divisão das competências<sup>45</sup>

Cada homem, ao fazer o próprio trabalho, indica relação com sua aptidão. Ninguém nasce igual ao outro, as diferentes naturezas refletem a exigência de cada um fazer a sua tarefa (370b). Sócrates justifica e reitera o PDC, ponderando que, se uma pessoa trabalhar sozinha em vários ofícios (370b), não executará tantas funções com a mesma qualidade logo, o resultado “é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando as outras em paz” (370c). Essa passagem, além de justificar e reiterar o PDC, ainda alerta para um dado importante para o projeto platônico, qual seja, ao executar seu trabalho na ocasião própria, não haverá ônus de afazeres, excessos de produção, e mesmo perturbação da paz na cidade. Isto será por demais importante, quando Sócrates tratar da origem da guerra, mais adiante com a função dos guardiões. Para chegarmos lá, teremos de primeiro passar pela expansão da cidade e o que daí decorre.

Sócrates pondera que já não são apenas quatro homens a compor a cidade, as necessidades já não se resumem àquelas iniciais. Há que se fabricar a enxada para o lavrador, e outras ferramentas úteis ao trabalho de cada artífice, o que resulta

---

<sup>45</sup> Que de agora em diante passaremos a denominar pela sigla PDC.

em aumento da quantidade de pessoas como boieiros, pastores e outros (370d). Constatou-se também, a necessidade de vir de fora aquilo que a cidade não pode produzir, precisando assim, de “outras pessoas ainda, que lhe tragam de outra cidade aquilo de que carece” (371e). Assim constituída a cidade precisaria de comerciantes para o intercâmbio dos produtos vindos de fora, a necessidade de intermediários, os negociantes, o trabalho de força física (371c-d-e). Assim descrita a cidade teria que encontrar um modo de se acomodar e viver segundo o qual seus habitantes deveriam produzir os itens básicos para atender às suas necessidades, bem como praticar uma dieta frugal; a vida seria, aos olhos de Sócrates bem simples (372b-c).

Glauco observa que não havia incluído a carne na dieta da cidade e Sócrates justifica sua prescrição, no intuito de que os homens passem a vida em paz e com saúde, morrendo velhos, como é natural, transmitindo aos seus descendentes uma vida da mesma qualidade (372d).

Esse modo de vida seria o suficiente para tantas necessidades elencadas acima? Poder-se-ia concordar que atendesse a uma situação real? Sócrates constituiu a cidade em palavras, daí poderia imaginar aquela que compreendesse ser a melhor vida, uma vez que estamos tratando ainda do problema da justiça. Mas logo no início da *República* fomos alertados para a realidade política. Neste sentido, a justiça conforme as leis feitas pelos governantes, a cidade pretendida por Sócrates está longe de alcançar status real. Por esse motivo Glauco procura trazer a discussão para a realidade. Ele confrontará o modo de vida proposto na cidade idealizada ante a definição da cidade de luxo. Vejamos como isto se dá.

Glauco rejeita a perfeição da cidade formada e provoca Sócrates em contraponto a organização de uma cidade de porcos, objetando que não lhes serviria de leito a folhagem, sugerindo que deveriam reclinar-se em leitões, jantarem à mesa, e consumir iguarias, sobremesas, como é o costume (372d). Que seriam esses porcos? Estaria Glauco apontando para a cidade composta dos verdadeiros homens, muito distantes do que pretende Sócrates? Parece-nos que sim. A intervenção do jovem, ao mostrara a real cidade nada mais é que uma referência da qual Platão se servirá para examinar tanto a cidade quanto o homem que nela habita. A intervenção de Glauco é apropriada, ela remete ao modo de vida usual na Grécia, ao qual não serve a aplicação da justiça conforme Sócrates defende. O argumento serve ao reforço da análise da cidade de luxo.

Uma cidade eivada de excessos (372e), que levariam à necessidade de muito mais pessoas, mais médicos devido ao desregramento (372d). Igualmente, despertaria o desejo de tirar a terra dos vizinhos, porque os pastos já não seriam suficientes, nem a lavoura, e também os vizinhos, cujas terras foram retiradas, teriam a necessidade de reavê-las caso se dessem ao desejo da posse de riquezas ilimitadas, ultrapassando a fronteira do necessário (372d). Esse comportamento daria origem à guerra, porque era forçoso que assim fosse (372e)<sup>46</sup>.

Antes mesmo de refletir se a guerra faz bem ou mal, Sócrates pontua que a origem dela resulta sobretudo desgraças particulares e públicas para as cidades, cada vez que ela se origina (373e). A guerra além de resultar em malogro às cidades, requererá uma cidade muito maior, acompanhada de um exército completo para combater aqueles que a invadem em busca de seus bens (374a). Para Glauco, os próprios cidadãos bastariam para defender-se dos perigos dos combates, mas Sócrates lembra o PDC, cuja justificativa aponta para a impossibilidade de uma só pessoa exercitar na perfeição, diversas artes (374a) o combate da guerra deve receber atenção como qualquer outra arte (374a-b). Essa argumentação reflete a necessidade de se educar os guardiões, porque a guerra exige um artífice que se torne ainda mais perfeito (374c). Por outro lado, a guerra é o instrumento para garantir a defesa da cidade; esta defesa é de responsabilidade dos guardiões que serão formados e dos quais igualmente dependerá a aplicação da justiça.

A educação dos responsáveis pela guarda da cidade começa a ser pensada. Ela requer muita atenção, devido a uma série de ensinamentos e prescrições: ao mesmo tempo em que ensina, prescreve normas de conduta, bem como algumas leis. Seus protetores serão os futuros guardiões, cuja educação passamos a examinar de modo preliminar. Justiça e injustiça continuam a ser examinadas por Sócrates ao longo dos ensinamentos que constituem a base da formação dos guardiões.

---

<sup>46</sup> A cidade ainda não é perfeita uma vez que carece de exércitos. Anagnostopoulos (2006, p. 177) faz importante observação sobre a consequência da Guerra, para ela o exemplo mais claro de como a cidade justa do Livro IV é imperfeita é a presença da classe Auxiliar, neste caso, os guardiões, que está ausente da descrição inicial de Platão da cidade "verdadeira" e "saudável" (372e).

## 2.7. A educação dos guardiões

Os guardiões pertencem à classe intermediária da cidade. Eles estão entre os artífices, classe inferior e o filósofo, classe superior. Para dar início à sua educação, Sócrates enumera as qualidades que esses homens devem possuir, o ânimo para a valentia, ao mesmo tempo em que é brando para com seu irmão na cidade e acerbo para com seus inimigos (375c). Em resumo, deverão possuir “feitio doce e impetuoso ao mesmo tempo” (375c). Trata-se de qualidades opostas, que deverão ainda incluir “um instinto de filósofo” junto ao “seu temperamento feroso” (375e). Ademais, o homem, se quiser ser brando para os familiares e conhecidos, tem de ser por natureza filósofo e amigo do saber (376e). Por natureza, será assim, o guardião da cidade que ora se constitui (376c).

Ainda no livro II, Platão inicia o longo processo educativo pelo qual deverá passar o futuro guardião. No livro III, este tem sequência, com a crítica dirigida a determinados aspectos da literatura dos poetas, que devem ser poupados às crianças ainda em tenra idade, em especial Homero e Hesíodo. De início, a educação se ocupará da ginástica para o corpo e da música para a alma (376e). A prescrição sobre os cuidados com a educação pela música, é antecedida por considerações sobre a literatura, que servirão de alertas sobre o conteúdo a ser ensinado as jovens almas em formação. A educação sugerida por Platão deve respeitar a idade das crianças, o propósito é que suas almas não se corrompam.

Há uma opinião comum de que Platão rejeita e pretende expulsar os poetas da cidade, mas não é exatamente assim que se dá quando se analisa o modo pelo qual são introduzidos e o que é introduzido pela educação dos poetas nas cidades. Este ponto veremos adiante, o que podemos adiantar é que todos os artistas que trouxessem ensinamentos contra o bem para a cidade, estes sim, seriam rejeitados. Por ora vejamos as considerações preliminares sobre a educação pela literatura.

Na música, que vai sempre junto à literatura, será necessário distinguir entre os dois tipos de literatura, a falsa e a verdadeira. A literatura é ensinada em forma de fábulas às crianças, antes de irem para os ginásios. Como o início sempre é mais trabalhoso em todos os empreendimentos, principalmente para quem ainda “é novo e tenro”, pronto a ser moldado, aí é onde se fixa a “matriz que alguém queria imprimir em uma pessoa” (377b). Para evitar que males entrem na cidade devem vigiar os autores de fábulas, e selecionar as que forem boas, e proscrever as más (377c).

Essa passagem é de suma importância para percebermos a questão da educação proposta por Platão. Porque o costume é que a primeira educação seja aquela recebida de Homero e que permanecerá na alma das crianças e do futuro guardião. A alma da criança é formada pelo que ouve, as fábulas e as imagens que elas transmitem, impondo ao filósofo o dever de criticar o teor e as consequências das mesmas nas almas daqueles que se encontram em formação.

Em seguida, há uma alerta sobre as fábulas falsas que criaram Hesíodo, Homero entre outros poetas, que são aquelas de contam a “mentira sobre a nobreza” (377d). Essas mentiras dão conta de heróis e deuses engendrados de modo inadequado, como se pode constatar no erro do episódio na *Teogonia*, que se atribui ao deus Urano (378a)<sup>47</sup>.

Essas histórias de cunho tão desagradável, alerta Sócrates, não devem ser contadas na cidade ora modelada, tampouco, um jovem deve ouvir sobre atos que retratem a maldade, incluindo o castigo a um pai que tenha lhes maltratado. Esses atos referentes aos deuses como narram os poetas, que os deuses lutam, conspiram, também não mostram a verdade. Falsas atribuições aos deuses, contidas nas fábulas, não podem chegar aos ouvidos dos alunos como coisas triviais, para que não se instale entre os futuros guardiões o ódio, por coisa de pouca monta, pois não é este um comportamento sancionado pelos deuses (378b-c).

Sócrates adverte, novamente, agora com mais rigor, sobre a incapacidade de quem é novo, separar o que é fantasioso e o que não é (379d). Deve-se procurar logo de início que o que será contado às crianças, sejam histórias repletas do maior grau de nobreza que puderem alcançar, sempre em função da virtude (378e). Quanto ao Deus, como deve ser mostrado às crianças? Em contrário ao que é nocivo, ele deve ser apresentado tal como é, o que Sócrates define como “essencialmente bom” (379b). O que é bom não é prejudicial, não faz mal, do mesmo modo que não pode causar o mal, e somente causa vantagem e benefício, mais que isso, o bem é somente a causa do bem e não se pode agregar-lhe culpa nos males. Sendo deus bom, ele não pode ser a causa de tudo (379b-c). Também deve-se ter em conta o que deus devolve aos homens (380b).

---

<sup>47</sup> A ocorrência se dá sobre o episódio no qual o deus Urano foi destronado.

Os cuidados a serem observados na educação sobre os deuses recebem a atenção de Platão sugerida por aquela que seria a primeira lei da cidade: “não é a causa de tudo, mas só dos bens” (380c). Em tudo deus é o melhor, portanto, a ele não faltam parte alguma da beleza nem da virtude, e em nada há de pretender transformar-se (381c). Importa aqui, que os futuros guardiões não sejam contaminados nem mesmo em sua própria casa (381e). A cidade será a instância que antecede e supervisiona a educação ministrada pela família. Esta questão é decisiva para pensarmos a relação de natureza, representada pelas prerrogativas dos familiares na educação dos filhos, e da convenção, aqui destacada pelo papel que a cidade terá em vistas do que é melhor para a formação dos cidadãos.

Quanto à mentira, desejaria um deus fazer uso dela, fosse por palavras, ações, servindo-se de um fantasma para fazê-lo? Mas ninguém quer ser enganado, permanecer no erro na própria alma, quanto ao que é verdadeiro, visto que ficar na ignorância é conservar na alma a mentira, porém, a verdadeira mentira reside na “alma da pessoa enganada” (382a-e). A mentira por palavra, nada mais é que “uma imitação do que a alma experimenta e uma imagem que surge posteriormente” (382b-c). Por sua vez, a mentira legítima, tanto é odiada pelos deuses e homens. Entretanto há casos em que poderia ser útil a mentira por palavras (383c-d).

Sócrates sugere um segundo modelo que seja adequado para escrever em prosa e em verso sobre os deuses. Uma vez que para eles não há por que mentir não se deve usar palavras que os apresentem como feiticeiros, ou seres que enganem aos homens, ou mesmo em atos. E se for dito coisas desse tipo sobre os deuses, não será permitido que sejam usados pelos professores na educação dos jovens. Somente assim, os futuros guardiões temerão aos deuses, tornando-se iguais a eles o quanto for possível (383a-c).

Logo no início do livro III, abre-se uma discussão sobre o requisito da coragem para os guardiões. Sócrates ensina que eles não devem temer a morte, levados por canções ou fábulas, mas que devem evitar antes de tudo a derrota e a escravidão. Platão pedirá licença a Homero quando se trata de ensinar sobre a morte. Não se deve ensinar versos onde haja afirmações que levem aos guardiões a temerem a morte mais do que o necessário (386b). Palavras sobre fantasmas, não devem, igualmente, constar da educação que ora se delineia, uma vez que elas podem fazer com que os guardiões fraquejem em sua arte.

Do mesmo modo, não devem dar ouvidos “gemidos e lamentos de homens célebres” (387d). Os lamentos excessivos não têm razão de ser. Ao guardião deve ser menos terrível ser privado de um filho, ou de um irmão, das riquezas ou de qualquer bem dessa espécie (387e).

Nova licença a Homero é solicitada e a outros poetas, para que não sejam ensinados costumes aos que estão sendo educados forjados nas fábulas visto que podem tornar-se vergonhosos na prática do lamento (388d). Também não escapa à instrução o ato de rir: um “riso violento” pode levar ao risco de sofrer igualmente “violenta mudança” (388e)<sup>48</sup>. O argumento sobre a mentira é retomado por Sócrates, recordando, por um lado, que os deuses não precisam se valer da mentira, e por outro lado, sua utilidade aos homens “sob forma de remédio” (389b). O filósofo pondera sobre aqueles a quem são facultados a mentira, ao mesmo tempo em que exalta a verdade (389d). Este argumento finaliza a primeira apresentação da mentira legítima.

Uma abordagem inicial sobre a temperança, entra nas considerações de Sócrates, como mais um requisito necessário aos jovens que se tornarão guardiões. A esses, reclama-se muito mais a obediência aos chefes, o controle sobre os prazeres da bebida, da beleza e da comida. O filósofo recorre ao exemplo das palavras dirigidas por Aquiles, quando este desobedece a Agamenon, a quem repreende pelo excesso de vinho (390a). Aqui como na cidade modelada, Sócrates novamente faz a alusão quanto ao exagero da comida ou a sua falta, uma vez que nenhum nem outro, conduz ao requisito da temperança. Como bom exemplo de moderação, Platão mostra a decisão de Ulisses, exortando a si mesmo a ter a coragem de não ceder aos desejos do coração (390e)<sup>49</sup>.

Os limites sobre a educação dos guardiões, no tocante ao que se deve ensinar, como prepará-los, passa pela proibição de receberem presentes e igualmente não

---

<sup>48</sup> Eis o comportamento do tirano, corroborada pelo Eros político, que apela à paixão, à raiva, ao riso, entre outros artifícios, o que evidencia certo gosto pela teatralidade. Este é o alerta de Arruzza (2019, p. 146) quanto à atuação dos políticos na assembleia. Trata-se de uma característica encontrada também no tirano, segundo este raciocínio e, também, aos constantes alertas de Sócrates quanto ao perfil dos guardiões, os jovens iniciados estarão a salvo não somente do alvo de oradores mal-intencionados, bem como saberão principalmente guardar a cidade de sua influência.

<sup>49</sup> A passagem se refere ao fato de Ulisses ter se mantido firme quanto ao perigo de revelar antes da hora, sua presença ao regressar a Ítaca, vide Odisseia XX. 17-18. Uma boa interpretação deste episódio se encontra no conflito registrado na teoria motivacional da alma. O comportamento de Odisseu, segundo a interpretação de Sócrates se dá ante reflexão sobre o melhor e o pior, que o fez repreender a parte irracional e irritada de sua alma/espírito Hendrik (2006, p. 153).

cederem à ambição. O alerta é devido ao costume de persuadir aos deuses no intuito de receberem dádivas. Novamente Platão adverte sobre os poetas, o motivo é que eles deveriam ser forçados a desmentir os “falsos comportamentos dos heróis” (391d-e), reforçando a prescrição de ser impossível que o mal venha dos deuses. A preocupação, mais uma vez, é que os jovens não se inclinem ao mal (392a), encerrando assim, o exame do que se deve ou não ser ensinado sobre os deuses e heróis.

O próximo ponto de análise será sobre o que dizer aos jovens, em relação aos homens. Sócrates rejeita o que dizem os poetas e prosadores, quando se trata de afirmar que muitas pessoas injustas são felizes, e desgraçadas as justas, essas opiniões, dir-lhes-íamos que se abstivessem delas, e prescreveríamos que cantassem e narrassem o contrário (392b)<sup>50</sup>.

O caso é que somente se pode dizer qualquer coisa sobre os homens, quando for descoberto o que é a justiça, se ela é útil a quem a possui, “quer pareça sê-lo ou não” (392c). E como visto no passo acima nada do que foi afirmado atende aos critérios de educação defendidos. Para seguir no exame sobre a natureza humana, será preciso então, examinar minuciosamente, o estilo daqueles que emitem opiniões através da imitação.

Encerrados os ensinamentos e prescrições, sobre as histórias que devem ou não ser contadas aos jovens em formação, Sócrates passa ao exame da imitação na narrativa (393c-d). A imitação chega também à tragédia e à comédia, preferencialmente nos ditirambos, até mesmo na epopeia ela é encontrada, e em muitos outros gêneros (394c). Quando se trata de examinar se os guardiões devem ou não imitar algo, é ponderado que a imitação também é uma arte. Os guardiões podem lançar mão deste recurso nas seguintes condições: se imitarem, que imitem o que lhes convém desde a infância – coragem, sensatez, pureza, liberdade, e todas as qualidades dessa espécie (395c-d).

Igualmente, na cidade modelada, as narrativas que serão bem-vindas, devem ser relativas aos homens de bem (379d). Aqueles que se mostram capazes de imitar o que quer que seja, não seriam admitidos (398a). O exame sobre o que deve e como

---

<sup>50</sup> Descrição semelhante aos aspectos elencados em defesa da injustiça. Ora os governantes de seu tempo eram educados exatamente pelos poetas.

se deve dizer aos jovens em formação, encerra para dar lugar a análise da educação do canto e a melodia, que devem preservar o cuidado e o modo com o que se diz, de como se diz, seguir os mesmos exemplos: excluir as melodias lamentosas, as efeminadas, pelo único motivo que essas não despertariam a valentia nos guardiões (398c-e). Os atos pacíficos voluntários, com a ajuda da persuasão, ou das orações aos deuses, em resumo, melodias e palavras que motivem os guardiões ao comportamento de bom senso e moderação, sem lamentar o que lhe acontece (399b). A sensatez e a coragem, como características dos futuros guardiões, são frutos da educação por harmonias prescritas à educação dos jovens, que são duas, as “violentas e voluntárias”, que imitarão admiravelmente as vozes de homens bem e malsucedidos, portanto, devem permanecer na cidade (399a-c). Quanto aos ritmos, deve-se observar “quais são os correspondentes a uma vida ordenada e corajosa” (399e-400a).

O bom e o mau ritmo, segundo Sócrates, imitam cada um o seu estilo correspondente, acolhendo suas respectivas qualidades. Se o ritmo e a harmonia se irmanam com a palavra, também o modo e a expressão, como outras artes semelhantes, dependem do caráter da alma (401a). Caso os artistas não sejam capazes de produzir sua arte em função do homem de bem, seus ensinamentos devem ser vetados aos jovens aprendizes de guardiões, para que suas almas não alberguem um grande mal (401c). Serão bem-vindos na cidade, os artistas do belo e do perfeito, para que desde a infância os futuros guardiões sejam levados a “imitar a apreciar e a estar de harmonia com a razão formosa” (401d).

A educação da alma estaria diretamente ligada à cultura, neste caso, à música que ela recebe. A harmonia deve harmonizar na alma os sons aos valores que será preciso ao cidadão receber. Consolidada a harmonia tornar-se-á o homem perfeito, ou seja, consumado na virtude. Quando se trata de falar sobre a alma inicialmente educada pela literatura e música, significa dizer que os futuros guerreiros já receberam, conforme as prescrições de Platão, uma educação de base na infância: ginástica para o corpo e a música para a alma (376e).

Recapitulando o que já foi assinalado, a primeira prescrição é que antes de irem ao ginásio, as crianças ouvirão as fábulas. O primeiro alerta é para a vigília que se deve exercer sobre os autores de fábula (377b), que também serve às mães e no intuito de moldar as tenras almas com maior cuidado que os corpos com as

mãos (377c). As histórias contadas às crianças, devem possuir o maior grau de nobreza possível sempre em função da virtude (378e). Sobre Deus deve-se ensinar que ele é “essencialmente bom” (379b). Por fim, as crianças devem “participar de jogos mais conformes a lei” (424e), esta recomendação se dá com vistas ao cumprimento da lei e à honestidade.

Outras considerações sobre o cuidado na educação das crianças foram tecidas. Assinalamo-las, as quais referimos brevemente para termos em mente a educação prévia dos futuros guardiões. Sócrates faz suas considerações já no intuito de avançar tanto nos ensinamentos como nas prescrições dentro da referida educação: na nobre mentira, a composição das almas deverá ser feita para ser compatível com o ofício que ocuparão (414c-415c). Por seu turno, os desejos, prazeres e penas seriam encontrados mais facilmente nas crianças, mulheres, criados (341b-c). Uma consideração importantíssima se destaca: crianças são “cheias de irascibilidade” (441a) afirmação que encerra um conteúdo denso e complexo quando da análise da alma e o conflito entre suas partes. A irascibilidade ocupará lugar de destaque naquele conflito, pois nela se originam diversos outros fatores que nortearão igualmente o exame da alma dos homens que governam diversos regimes políticos.

O próximo exame de Sócrates será a educação pela ginástica, cuja instrução deve receber muito cuidado desde a infância e “pela vida afora” (403d). Sócrates pondera que por mais perfeito que seja o corpo, isto provém da excelência da alma, pois é ela que “permite ao corpo ser o melhor possível” (403d). A concordância de Glauco ante essas considerações permite a Sócrates completar seu raciocínio sobre a subordinação dos cuidados com o corpo à alma (403e).

Glauco concorda e Sócrates faz um acréscimo para justificar o motivo da ratificação do corpo pela alma, ele relembra que os guardiões não deviam embriagar-se a ponto de ignorar “em que lugarda terra se encontra” (403e) o que denota falta de atenção e daquele estado de alerta exigido aos guardiões. Esta premissa que remete e corrobora a responsabilidade da alma para com o corpo, tornando-se importante para aqueles que terão os assuntos da cidade em atenção, ademais, resume-se ao fato do quão ridículo seria um guardião precisasse do outro, conforme observa Glauco (403e).

Esta intervenção nos leva a deduzir que o ofício dos homens destinados a cuidar da cidade não se cumpriria a contento, uma vez que um guardião ficaria a cuidar de outro guardião<sup>51</sup>.

Junto à ginástica, Sócrates tece considerações sobre a alimentação dos guerreiros. Para começar não devem se moldar no tipo de vida que mantém aqueles atletas profissionais uma vez que os excessos do exercício físico levam a sonolência e tornam sua saúde precária. Além do mais, se não cumprem sua dieta com rigor, adoecem muito gravemente (404a). Para os guerreiros a alimentação deve ser pautada por uma dieta mais apurada para os nossos atletas e guerreiros, que têm de estar sempre vigilantes, como cães (404b).

Sócrates associa a melhor ginástica à música simples, porque a ginástica conveniente aos guerreiros deve ser igualmente simples.

Araújo (2016) sugere que os modelos da virtude ensinados pela educação poética, contribuem para desenvolvermos o discernimento. Este por sua vez, ao ser aplicado às demandas do nosso corpo, nos levaria a fazer boas escolhas. A autora defende a tese que se trata de uma educação pela ginástica a que ela denomina *autoeducação*, sendo neste ponto que difere da educação pela poesia. Por autoeducação, Araújo entende: “Uma interpretação pessoal dos padrões da educação pública que aplica regras gerais ao corpo do indivíduo que as interpreta” (ARAÚJO, 2016, p. 7).

Que isto quer dizer? Ao admitir essa autoeducação e considerando as prescrições da *República* na educação pela ginástica, seria lícito esperar que o corpo atendesse ao pretendido discernimento independentemente de uma educação pela poesia? Sim. Para ARAÚJO uma análise da ginástica como autoeducação é anterior à poesia. Isto se dá por conta de Sócrates ter afirmado que “a alma boa, por excelência própria, mantém o corpo em melhor estado” (403d). Por seu turno a união da prática da ginástica com a música simples e sóbria se justifica devido ao fato de a sobriedade referida apresentar variação mínima do ritmo, um fator que contribui para a harmonia. Conforme vimos, a justificativa referida vai além quando é o discernimento a regular as coisas do corpo, uma vez que o discernimento (*diánoia*) aqui referido resultaria de um cuidado com a alma, visão esta que Araújo considera muito simples.

---

<sup>51</sup> Uma advertência neste sentido já havia sido feita pelo jovem Adimando: caso desde cedo fôssemos levados a ter por norma a justiça, não teríamos que desconfiar dos outros e “cada um seria o melhor guardião de si mesmo” (367a).

O posicionamento da autora quanto à visão simplista dos cuidados privilegiados com a alma antes do corpo, parece ser prescrita para educar a alma na virtude da coragem. (Araújo, 2016, p. 17) se refere a esta parte da alma como ímpeto (*thymós*), ela considera um movimento estranho no argumento sobre a ginástica, como forte indício de recusa da tese bem elaborada da “universalidade da educação da temperança”. Outra questão por ela assinalada sobre a educação da alma em seu aspecto impetuoso, seria que a instrução pela temperança, trataria apenas de um artifício para sua legitimação (a temperança – moderação, é requisito para toda a cidade – grifo meu). A autora o esclarece que no livro VII da *República*, a ginástica se ocupa do que se altera e perece (521e), mas no caso da música, “como réplica da ginástica”, educaria a alma em “matéria de costumes” (522a) tratando-se, portanto, de duas concepções diferentes com “aplicações educacionais diferentes”.

Esta visão extrapola o entendimento de que a ginástica serviria mais como alicerce da parte racional da alma, da parte orientada, neste caso ao discernimento através de um preparo para um corpo que sustente eficientemente a parte racional da alma em termos platônicos. Ora o corpo se altera e perece, como observado, mas quando se trata da alma conforme pretende Platão, os costumes não devem ser alterados após todo o aprendizado pela educação sugerida em seu projeto. Consideramos a observação de Araújo sobre “duas concepções educacionais diferentes” pertinente, quando se trata de garantir que costumes não se alterem, uma vez que não se pode garantir igualmente que o corpo não pereça, não seria demais inferir que a alma também venha a perecer, principalmente sob condições e influências diversas das desejadas por Platão.

Retomando as prescrições sobre a dieta dos guerreiros, neste quesito, Platão concorda com a dieta proposta por Homero, orientando que se poderia aprender com o poeta (404b-c). A dieta de Siracusa é duramente criticada, a variedade nela encontrada produz a licença, a doença (404e)<sup>52</sup>.

Todo o cuidado a que é submetida a educação proposta na *República* tem por objeto também o que podemos chamar de autocuidado, endossando as palavras de Araújo. É justo que sejamos senhores de nós mesmos quando se trata de cuidarmos do corpo e da alma. Embora a questão do discernimento através da junção da

---

<sup>52</sup> Aqui se conclui o exame dos ritmos musicais conhecidos com a determinação de que um gênero marcial é o indicado para a formação dos cidadãos.

educação pela ginástica e poesia dever conduzir-se por elas na cartilha platônica, soe algo controverso, certo é que devemos nos ater a esse cuidado. Se assim não for estaremos nas mãos da sorte e de terceiros que venham intervir por nós. Daí que a falta de uma educação adequada pode levar a consequências nada agradáveis. Se tivermos que depender de outrem para nos defender não estaremos exercendo nem mesmo o nosso poder de escolha em aspectos básicos que nos conduzam a tomar, por nós mesmos, as rédeas de nossa vida, tampouco estaremos sendo justos conosco. Isto justifica o próximo tópico.

Sócrates se atém à propagação da libertinagem e da licenciosidade na cidade, das quais resultarão a necessidade de muitos tribunais, enfermarias, em decorrência disso, haverá desgosto com brigas na justiça, recursos à medicina, por parte dos homens livres. A prova maior do vício, diz Sócrates a Glauco, e da educação vergonhosa será a necessidade de médicos e juízes eminentes. Além disso é um grande sinal de falta de educação ser-se forçado a recorrer a uma justiça importada de outrem, como se eles fossem amos e juízes, por falta de justiça própria (405b).

Haverá ainda uma vergonha maior, adverte Sócrates. Além de ter que recorrer aos recursos citados, a pessoa por não ter recebido educação a adequada, exaltará a si mesma ante aos comportamentos espúrios, deixando sua própria justiça à mercê de julgamento inadequado. Aquele que age de modo inadequado por pura ignorância pode ser levada a “gabar-se precisamente da sua habilidade para cometer injustiças (405c-d).

O exame sobre a necessidade de terceiros que venham a cuidar do que não cuidamos em nós mesmos alcança uma crítica à medicina, sua necessidade e como deveria ser aplicada. O problema ainda é analisado dentro da temática da ginástica, juntando-se agora uma relação com a saúde a virtude. A medicina, pondera Sócrates, pode ser usada para a cura de ocorrências triviais: ferimentos e enfermidades advindas das mudanças das estações. A objeção vai para aquela destinada a cuidar de problemas decorrentes da indolência ou de uma dieta desregrada (405c-d). A crítica é justificada recorrendo-se a Asclépio, mais precisamente aos asclepiades cujo método “acompanha a doença passo a passo” (406a).

O passo é acompanhado de pesada crítica a Heródico, nascido em Megara, ele combinava o exercício físico com a dieta, como meios terapêuticos<sup>53</sup>. Seu método fez mal a si e a muitos outros. Sendo portador de doença mortal, ele dilatou a própria morte, tendo passado toda a vida a ‘velar’ por sua doença, aparentemente incurável, demorando mais do que o necessário para morrer (406b). Asclépios não chegou a mostrar o referido método aos seus por que “em todas as cidades bem governadas incumbe a cada um uma tarefa, que é forçoso realizar<sup>54</sup>, e a ninguém é dado vagar para passar a vida doente, a tratar-se” (406c).

Glauco quer saber como se dá o processo de doença e cura para pobres e ricos<sup>55</sup>. Sócrates esclarece que os artífices, se for o caso de terem que andar o resto da vida doentes, sabendo que não lhe servirá de nada estar assim, uma vez que tem o seu trabalho por fazer, seguirão sem a necessidades de médicos. Ao retornarem à sua dieta normal, são curados e seguem com os seus ofícios. E em último caso, o corpo não suportando o fardo da doença “a morte liberta-o de dificuldades” (406d-e).

Quando se trata dos ricos, sem nada a fazer do qual dependa a cidade, uma doença não terá que afastá-los do trabalho, nem terão que abster-se “sem que a vida se lhe torne insuportável” (407a). Sócrates recorre ao poeta Focílides, para o exemplar comportamento daqueles que tem com o que viver: esses devem praticar a virtude (407a). Sobre esse ponto, Sócrates não pretendeu discordar do poeta, mas sugeriu que acrescentem suas próprias opiniões quando se trata da saúde dos ricos (407b). Não importa ser rico ou pobre, trabalhador ou não, o que mais importa à vida é a essencial prática da virtude; qualquer cuidado excessivo com o corpo, ultrapassando aquilo que prescreva um físico saudável e que possa interferir negativamente “na administração da casa, em campanha e nos cargos políticos” (407b) deverá ser rejeitado, como um entrave toda atividade sã. Cuidar somente do corpo compromete o raciocínio e o cultivo da virtude. Muitos não pensam deste modo por julgarem penoso e causador de fadiga o exercício mental põem nesta conta o motivo de doenças e males do corpo (407c). Asclépio, também tinha isso em conta, de modo que para os de boa saúde por causa de sua natureza e dieta, bastasse o cuidado de alguma “doença localizada”, para o que a medicina auxiliaria a ginástica a manter os corpos

---

<sup>53</sup> Essa nota foi tomada a partir do texto, Pereira Rocha, 1949, *A República*, p. 140.

<sup>54</sup> Do mesmo modo que Platão prima pela divisão das competências na cidade modelada.

<sup>55</sup> Referência a divisão de classe e as diferenças entre elas, num quesito fundamental: a saúde.

saudáveis e aptos para a política e os negócios (407c). Por seu turno, aos corpos repletos de doença o *deus* não procurou tornar sua vida longa e carregada de dores, muito menos que viessem a gerar filhos que herdassem seus males físicos, exatamente para que não viessem a exercer seu ofício porque dele não legaria nem a si ou ao Estado lucro algum (407d-e). Estes seriam para Sócrates os limites para a prática da medicina, uma vez que os deuses não cercam aos que vivem vida justa de males, assim um médico, não deveria visar lucros sórdidos, para cuidar de quem estivesse repleto de enfermidades a ponto de não viver vida digna de um ser humano. Por conta disso segue-se o exame sobre o bom e o mau médico.

De qualquer modo, é necessária a presença de bons médicos na cidade, desde que sua arte mantenha relação com a virtude. Os médicos assim como qualquer cidadão deveriam se dedicar a arte do cultivo da alma desde a infância. Igualmente deveriam aprendê-la como a verdadeira medicina. É preciso, pois que entendamos o que Sócrates pensa sobre a saúde do corpo: “o corpo não se trata por meio do corpo, pois não seria possível que eles fossem ou se tornassem, doentes – mas o corpo por meio da alma, à qual, se já estiver ou ficar doente, não é possível tratar com êxito seja o que for” (408e).

Seria a saúde do corpo um reflexo da condição da alma quanto a sua exposição ao vício e a virtude? Ora não é a alma aquilo que é melhor e que possui poder sobre o corpo? O bom médico precisa ser instruído como um bom juiz para que seja capaz de curar o que pode ser curado e, também, àquele que à cidade se mostra como cidadão enfermo, porém recuperável. O exame servirá a Sócrates como fundamento de sua crítica sobre o bom e o mau juiz<sup>56</sup>. Mais uma vez a alma é fator predominante na economia da saúde da cidade e do cidadão. O juiz que visa instruir aquele capaz de compreender a lei deve governar a alma por meio da alma, ou seja, por meio dos princípios reguladores da ação, as *virtudes*. O ensinamento é que desde a infância deve evitar acompanhar-se com almas perversas aquele que deseje tornar-se juiz, isto é, capaz de discernir e julgar os procedimentos dos cidadãos. Não deve ele habituar-se a observar injustiças, ou mesmo cometê-las. Antes sua alma deve: “Ser

---

<sup>56</sup> Se tem que haver médicos e juízes na cidade, que sejam diferenciados os bons e o maus. Haveria aqui implícita uma proposta de educação mais rigorosa para os magistrados e os médicos? E as demais artes? Parecem não receberem tanta importância, uma vez que soa como mecânica a sua prática, levando a entender que aquelas desenvolvidas pela classe trabalhadora tem o propósito de simplesmente suprir a cidade. De qualquer modo, não parece haver no ideal platônico de cidade, lugar para artes/trabalho debaixo qualidade.

inexperiente e estar intacta dos maus costumes, se quer tornar-se perfeita, para julgar escorreitamente o que é justo” (409a).

O problema é que as pessoas, ainda quando jovens, são facilmente enganadas pelos injustos. Isto se justifica porque os jovens ainda não tiveram contato com as maldades e em sua alma não haver “sentimentos iguais aos dos perversos” (409b). Aquele não acostumado ao mal não saberia julgá-lo. Por isso o bom juiz deve ser idoso e ter aprendido a injustiça tarde (409-b), o que significa dizer que devem tomar a justiça como coisa alheia e que a olhem de longe e não por experiência própria (409-b).

Sócrates pondera sobre aquele que se julga sábio, sem na verdade sê-lo. O que se tem por sabedoria, neste caso, decorre das injustiças cometidas, tornando quem as pratica hábil e desconfiado, enxergando nisto boas qualidades e exibindo-as aos seus pares revelando grande astúcia (409c). Mas astúcia não significa sabedoria. Este homem quando se encontra entre os bons e já velhos, mostra-se “fora de propósito e desconhecedor do que seja um caráter são, por não ter em si o modelo respectivo” (409d). Parece que Sócrates quer revelar uma gradação na conduta do homem esperto, pois caso ele se encontre mais vezes junto aos maus que aos bons, “parece mais sábio do que o ignorante aos seus olhos e aos dos outros” (409d), mas sua repetida conduta, revela que aquela gradação que sugerimos, nada mais é que o vício.

Sócrates colocou em questão, nem tanto o bom juiz, ele utilizou seu exemplo para ensinar que o vício nunca poderá ao mesmo tempo conhecer a si e a virtude, ao passo que esta, com o tempo, e o exercício das qualidades naturais, suportados pela educação: “Atingirá o conhecimento científico de si mesma e do vício. Tal será o sábio, em meu entender, mas não o perverso (409d-e). O perverso nunca alcançará a virtude porque vício e virtude não podem andar juntos: o primeiro é relativo à corrupção da alma em seu estado de baixaza devido à ignorância. A virtude, pelo contrário, é produto de uma alma bem conduzida desde a infância, ou seja, é produto da uma alma educada adequadamente, sempre com vistas à justiça.

Vimos no capítulo I que a virtude tem como seu contrário o vício. O alerta ao problema do vício é apontado desde o início da *República*. Neste ponto retornamos ao exame do justo e injusto.

Naquela ocasião a justiça foi vista como “uma sublime ingenuidade” (348c). a injustiça, por seu turno, como “prudência” (348d), situada no “no grupo da virtude e da sabedoria” (348e).

A injustiça assim apresentada deflagra a necessidade, dentro do projeto platônico, de trabalhar o tema no que respeita aos princípios que regerão o paradigma do novo homem. Foi o próprio Trasímaco que anunciou o que apontamos como o “cidadão paradigmático”, ou cidadãos paradigmáticos, se seguirmos a orientação platônica da divisão na cidade: filósofo, guardião e artífice (441a). Teríamos então três visões do paradigma e sobre esta possibilidade falaremos no capítulo seguinte.

O que temos visto são os esforços da argumentação socrática para elucidar a natureza da justiça e da melhor vida. A defesa do mais forte depois que chegamos a essa altura do diálogo soam ainda mais estranhas, e não estamos falando de suas teses, ou de seu elogio à tirania, de seu sarcasmo quanto aos injustiçados que só recebem prejuízo ao servirem ao mais forte. Agora nos encontramos em outro patamar: o caminho para uma resposta ideal ao problema da justiça, na tentativa de combater os males da realidade causada pela injustiça. Estamos nos aproximando de um modelo de cidadão, segundo os preceitos platônicos, que age de acordo com a justiça tendo em vista sempre o bem comum. Falamos do *cidadão paradigmático*, estamos falando de um modelo de cidadão que atende ao paradigma da cidade ideal. É para isto que se orienta sua formação, sua natureza, sua ação propriamente dita. Trata-se, como na cidade ideal, de um modelo a ser contemplado. Para montarmos esse cidadão, precisamos inicialmente compreender a diferença entre a alma educada e a não educada.

Para tanto Sócrates retoma o argumento da importância da educação através da música simples. Seus interlocutores já concordaram que ela “gerava a moderação” (410a). Quanto à ginástica até o músico se servirá do seu exercício aplicado de modo igualmente simples (410b). Na atividade física, nos seus trabalhos, o músico também quererá “despertar a coragem natural” (410b) no intuito de obtê-la. Quanto à ginástica, não se trata, neste caso de aumentar a força física, mas sim de obtê-la. Do mesmo modo manterá alimentação regulada. Os esforços físicos que fizer em nada se assemelharão aos dos atletas (410b). Como podemos ver Sócrates prescreve a moderação na alimentação, no esforço físico, não somente aos guardiões. Podemos aqui comprovar as prescrições que temos passado em revista, todas elas se dirigem

a um equilíbrio na alma bem-educada, o que não se dá, de acordo com os preceitos platônicos, com aquela alma que recebeu educação fora dos padrões necessários ao homem de bem. Vamos a ela.

Sócrates pondera que a educação pela música e ginástica, quando do exame sobre a formação dos guardiões, visavam a educação de sua alma. A questão é explicada pelo do exemplo do homem que não recebe instrução completa, tendo somente a ginástica em atenção, ou privilegiando a música e desprezando a ginástica. Seguindo este modelo, a harmonia da alma com o corpo fica comprometida (410c). Decorre daí que homens assim ‘educados’, abrigam juntamente a grosseria, a moleza e a doçura. Um homem que privilegia a ginástica em detrimento da música terá a tendência de exceder-se e ver a sua coragem converter-se em grosseria, ao passo que o homem que se entrega unicamente à música em sua formação, tenderá à moleza (410d).

A coragem malconduzida resulta em grosseria, mas pode ser transformada em coragem adequada, caso seja bem conduzida numa alma bem-educada. O caso é que a grosseria que acompanha a parte tensa, cultivada unicamente pela ginástica, dela só pode resultar dureza e natural irascibilidade (410b-d). Por seu turno, a doçura, como uma das qualidades ligadas à filosofia, ela mesma não deve igualmente ser desregrada, pois é o seu equilíbrio, o responsável pelo homem “doce e ordenado”, como tem que ser (410e). Coragem e doçura, como características dos guardiões, juntas, resultam necessárias, numa alma moderada e corajosa (411a). Sócrates retoma o exame sobre aquela música, cujas harmonias moles, doces e lamentosas, discorrendo sobre o que causariam a alguém que leve a vida a alimentar-se delas, envolvidas por seus fascínios (411a-b). Junto a esse comportamento, caso a alma não tenha sido dotada naturalmente de coragem, mais rapidamente todos os fatos observados se darão. E mesmo que tenha sido dotado de alma impetuosa, a educação fora da harmonia entre a música e a ginástica, tratará de enfraquecer o seu ânimo (411b).

No caso da prática exclusiva da ginástica, o alerta vai para a alma mal-educada, junto ao desregramento alimentar, distante da música e da filosofia, tornará tão grande a satisfação com a parte física do corpo, que a alma se encherá de orgulho e tornar-se-á ainda mais obstinada, o que resultará na falta de gosto pela ciência, pela discussão, ou nada que venha a criar estímulos que a música provoca, uma vez que não despertou, não acalentou e nem purificou o conjunto de suas sensações. A

consequência nociva deste tipo de prática torna a pessoa inimiga da razão (411d-e), o que impacta de modo nefasto no exercício da filosofia. Contrariamente, o exame da alma educada mostrará a harmonia entre as faculdades da alma. A alma educada alcançaria mais qualidade porque à coragem e à filosofia, como faculdades da alma, foram concedidas as artes da música e da ginástica, no intuito de que ambas as faculdades, vivessem em harmonia. O propósito é a promoção do equilíbrio e os ajustes que lhes convém (411e).

Nestas passagens são elencados os requisitos que identificam de um lado, um homem que não recebeu educação conforme o ideal platônico. Por outro lado, há um certo tipo de homem, aquele que consegue unir e aplicar à alma, a ginástica e a música na medida certa (412a). O argumento é coroado com a indicação de ser um governante assim que a cidade sempre precisará, para que se salve a administração a ela proposta (412a).

A fim de encerrar as prescrições sobre a instrução dos guardiões, são incluídas as danças, as caçadas, as competições, segundo os tipos de ensino e educação que foram descritos (412b). Dentre os homens que serão educados segundo os moldes indicados nos ensinamentos e prescrições, até agora examinadas, é preciso definir quais serão governados e quais governarão (412b). Para Sócrates, e também para o leitor, ante ao percurso educacional até então delineado, não seria difícil concluir, embora ainda não tenhamos tratado do currículo que finalmente selecionará os melhores, que os destinados a governar já teriam alcançado idade suficiente para isso, portanto: “é evidente que os governantes têm de ser os mais velhos, e os governados os mais novos” (412c).

Os melhores governantes comparados aos melhores lavradores: estes também são os mais aptos para seu ofício, do mesmo modo, os que são melhores guardiões também o serão para guardar a cidade, sendo necessário para exercer sua função que agreguem em seu perfil “inteligência, autoridade e sentimentos patrióticos”(412c). Ora não podemos deixar que este argumento se perca nas entrelinhas da fala socrática, para nós, os sentimentos patrióticos se estendem aos demais ofícios: o amor à pátria é bom para todos. Quanto à inteligência e a autoridade, igualmente, cada artífice deve possuí-los dentro de sua arte.

Queremos dizer com isso que toda a cidade deve possuir os requisitos que a tornarão una, se assim não for, como poderão os guardiões defendê-la junto aos seus concidadãos, uma vez que sem a concordância de todos, não haverá a harmonia da qual a cidade necessita <sup>57</sup>. A controvérsia aqui é: a harmonia é um fim a ser alcançado e não uma realidade, nesta, o que há é o conflito, a hostilidade inerente a natureza humana. Talvez tenhamos nos adiantado muito, mas quando chegarmos à teoria da alma tripartida e às virtudes correspondentes à cidade e ao indivíduo, esta questão ficará mais clara. A próxima passagem já nos aproxima dos pontos comuns que devem possuir o indivíduo e a cidade: “uma pessoa se preocupa, acima de tudo com aquilo que porventura amar” (412c). Mas o que será amado por essa pessoa? Será o que lhe for de mais vantajoso, que for de seu interesse, trazendo prosperidade.

Se tudo isso estiver bem, logo, a serviço da cidade, deve-se escolher entre os guardiões formados, homens que, pareçam, durante toda a vida, executar com todo o empenho aquilo que, em seu entender, será útil à cidade, e, o que o não for, não aceitem de modo algum fazê-lo (412d). Esses homens precisam sofrer monitoração constante (412e). Tudo deve estar bem dentro do que preconiza o *ideal* defendido, fora disto não haverá sua *realização*.

O que poderá prejudicá-lo será principalmente a mudança de opinião, um modo de pensar emana do espírito voluntariamente quando se tem uma opinião falsa, já a opinião verdadeira, contrariamente solta-se da alma de modo involuntário, porque estará na verdade a possuir opiniões corretas. Quando se encontra em situações que lhes façam lidar com o roubo, a impostura ou a violência, é que pode o homem se privar igualmente de sua opinião verdadeira. O mesmo se dá àqueles que, por violência, desgosto ou sofrimento, mudaram de opinião. Até o fascínio pelo prazer ou o temor seja lá porque receio estão previstos (412e-413c). Por esses motivos, foi defendida uma vigilância sobre os futuros guardiões desde a infância.

---

<sup>57</sup> Encerrando uma ideia de limites, especialmente aos artifices, o que não contradiz a divisão social da Grécia de Platão.

A seleção desses homens segue com todo tipo de prova a que possam ser submetidos, nas diversas fases da vida. O motivo é que sua conduta deve ser testada de modo a prevenir qualquer impostura, conforme os preceitos do ideal que os conduz. Eles não escaparão dos trabalhos árduos, pois somente assim mostrarão que sua alma está preparada para missão de guardar a si mesmos e a cidade: “quem tiver sido sempre posto à prova, na infância, na juventude e na idade viril, e sair dela inalterável, deve ser posto no lugar de chefe e guardião da cidade” (413e-414a).

São esses, para Platão os guardiões perfeitos, que receberão sua designação, que cuidarão dos inimigos externos e dos amigos internos, para que nem uns nem outros queiram ou possam fazer o mal (414b). Aos jovens aprendizes de guardiões, será delegada a tarefa de auxiliar os chefes e defender sua doutrina (414b). Tantos ensinamentos e prescrições conferem grande responsabilidade, mesmo aos jovens que trilham o caminho para guardar a cidade. Ante este fato Sócrates se encontra em meio a uma difícil questão: convencer esses homens de seus ofícios e sacrifícios. Para conseguir seu intento, o filósofo lançará mão do mito dos nascidos da Terra, dentro da conhecida ‘nobre mentira’.

## **2.8. A nobre mentira**

Os guardiões deverão se convencer da importância das prescrições de sua arte. No intuito de persuadi-los sobre isso, Sócrates narra o mito dos nascidos da Terra. Eles foram “moldados e criados no interior da terra” (414d), até mesmo tudo o que eles precisam para exercer sua arte, inclusive seu armamento, da terra teria vindo. Assim forjados, foi dado a eles a luz, portanto, serão os responsáveis pelos cuidados com a mãe que o trouxeram à vida. Defendê-la, e ter aos outros cidadãos como irmãos, também é de sua responsabilidade, pois todos da terra vieram.

O mito avança com a distinção entre os que devem governar, a eles fora misturado ouro, determinado pelo deus, para torná-los preciosos (415a). Àqueles destinados ao auxílio dos governantes, foi acrescentada a prata. Por fim aos lavradores e demais artífices, juntou-se o ferro e o bronze (415a). Como nasceram todos da terra, considera-se a mistura de todos os metais para todos, gerando filhos que são a eles semelhantes, motivo pelo qual, aos chefes é delegada a responsabilidade de serem

os melhores guardiões, cuidando especialmente das crianças, quanto a mistura que as venha compor, para que venham ocupar os ofícios de acordo com a sua composição: aquelas de bronze ou ferro, serão entregues aos lavradores ou artífices, aquelas cuja composição comportar ouro ou prata, serão honradas, recebendo o ofício dos guardiões e auxiliares. A justificativa desta prescrição, que se mostra polêmica, é que a cidade correria riscos, caso fosse defendida por guardiões forjados no ferro ou no bronze (414b-415c)<sup>58</sup>.

Após a composição, caracterização e definição dos guardiões, Sócrates avança nas prescrições sobre eles, a sua vida em comum. Como é de seu ofício a defesa da cidade, “quando um inimigo avançar como um lobo contra o rebanho” (415e), eles deverão estar alocados em habitações ao modo de acampamentos, assemelhando-se aos dos militares, e não como homens de negócios. Sócrates explica a diferença entre militares e homens de negócio em analogia a arte dos pastores. Para eles “a coisa mais tremenda e mais vergonhosa de todas é criar cães para os ajudarem a cuidar do rebanho (416a).

Essa diferenciação torna-se importante para que tanto os auxiliares dos guardiões, como seus concidadãos, não se virem contra eles e “em vez de aliados benevolentes, assemelhem-se a déspotas selvagens” (416b). A passagem se justifica pelo fato de aqueles não criados de modo perfeito, como ensina a boa convivência, estão sujeitos a comportamentos instáveis. Por não serem homens de negócios, outra importante prescrição se refere a posse de bens. Os guardiões devem contar apenas com a posse daqueles bens “que não os impeçam de serem os melhores guardiões possíveis, e não os incitem a fazer mal aos demais cidadãos”. Sócrates disserta sobre esta prescrição, conforme o modelo espartano e sua vida em comum (416d–e).

A fim de conferir maior importância à arte dos guardiões, e sua responsabilidade para com a cidade, são prescritas as exigências que farão parte do seu sacrifício para que se transformem em perfeitos guardiões. Primeiro eles já possuem ouro e prata, sempre e na sua alma (416e); em segundo lugar somente a eles ser proibido o manuseio do ouro e da prata a si e à cidade (417a). Por fim eles não devem possuir bens próprios, isto é, posses, o que atesta a assertiva de serem providos de habitação e do restante que eles necessitam para bem servir a cidade e

---

<sup>58</sup> Alusão a classe inferior ou aos maus nascidos.

evitar contendas desnecessárias (417a). Caso viessem a possuir bens próprios, tornar-se-iam administradores dos seus bens e lavradores e, em lugar de guardiões, volver-se-ão em déspotas inimigos dos outros cidadãos, em vez de aliados, passarão toda a vida a odiar e a ser odiados (417b).

A grande diferença entre o modelo militar e o homem de negócios é que o primeiro convém mais aos guardiões. Para que o soldado busque o bem da cidade e o faça por amor a sua terra aquelas prescrições servem bem. Já o negociante busca para si exceder a outrem o que leva ao conflito pela posse de bens e riquezas. É claro o limite imposto aos guardiões e o sacrifício deles exigido. Trataremos a seguir deste exame.

No tipo de organização que sugere Platão surge o dilema colocado pela renúncia por parte daqueles que devem gerir a cidade. Sobre esta questão Adimanto interpela Sócrates, logo no início do livro IV:

Que dirás em tua defesa, ó Sócrates, se alguém afirmar que não tornarás estes homens nada felizes, precisamente por culpa deles, uma vez que a cidade lhes pertence de fato, mas sem que usufruam qualquer bem da sua parte como os outros (419a).

Esses outros, aos quais se refere Adimanto, são os demais chefes da cidade que possuem muitos bens, para um grego, ao tempo de Sócrates, a felicidade consistia em nisto. As prescrições constantes do ofício do guardião poderiam soar aos demais homens, segundo pondera Glauco, como uma arte que só se ocuparia em estar de vigia (419a). Sócrates assevera que é mesmo essa a função do guardião, além do mais, ganharia seu sustento, e o único salário que a eles caberia seria a alimentação (420a).

Por outro lado, a cidade não foi fundada para satisfazer as necessidades dos guardiões ou de outro particular. Sócrates emite parecer sobre os homens, cuja arte se resume a guarda a cidade, eles se mantêm longe dos excessos daqueles da cidade de luxo. Também há que se lembrar o fato de terem fundado a cidade, nesses moldes, no intuito de encontrar nela a justiça (421b). Ainda dentro das exigências para um bom guardião, espera-se toda a disciplina, a prontidão, não sendo aconselhável permitir que se tornem outra coisa que não guardiões. Quanto aos outros artífices, eles podem regalar-se, imitando outros modos de ser, como mostra a passagem (421a). O que se

tem em conta, é a atribuição “a cada um, do que lhe pertence formando um todo belo” (420d). O que pertence a cada artífice é a sua arte exclusivamente (421b-421c).

Uma das atribuições da arte do guardião é contribuir para o equilíbrio da cidade. Ao longo da *República*, vários são os alertas quanto ao desregramento como o principal responsável pela ruína da cidade. Por exemplo, se um artífice enriquecer, poderá se tornar negligente com a sua arte, o que afetará toda a cidade, uma vez que já não produzirá o suficiente para atender às necessidades dos habitantes. Por seu turno, caso a pobreza o alcance o artífice sua arte será afetada pela falta de instrumentos não somente quanto ao produzir, como para transferir os ensinamentos dela aos seus filhos. Ou seja, tanto a pobreza quanto a riqueza, podem tornar as artes dos artífices piores<sup>59</sup>.

Nesse ponto do diálogo, é reintroduzido o ofício do artista, para remeter-lhes mais uma prescrição: eles devem acautelar-se para que não seja introduzida na cidade nem a riqueza nem a pobreza: uma porque dá origem ao luxo, à preguiça e ao gosto pelas novidades; e outra, à baixeza e à maldade, além do gosto pela novidade (422a). Novamente a ênfase parece recair sobre a questão da medida ou do equilíbrio entre o excesso e a falta a evitar. O desequilíbrio, fruto dos excessos, geram diversos conflitos alimentados pelo ódio entre as cidades que vão crescendo e se desmembrado por seu próprio desregramento. Sobre este problema tão criticado por Platão e sobre a prevenção dele trataremos agora.

As demais cidades, não podem ser chamadas cada uma de uma cidade, na verdade elas são muitas e inimigas umas das outras. Poderia uma cidade sem riquezas combater um inimigo abastado, questiona Adimanto? Ora os guardiões, treinados também na arte do combate, dariam conta da luta, mas, se fosse o caso, eles convocariam aliados, que os ajudariam e em troca, receberiam o ouro do inimigo, argumenta Sócrates (422d). O que se dá, na cidade modelada, é que não há como crescer para além da conta. Uma vez que ela precisa ser bem administrada, quanto menor ela for, melhor será sua organização (423a). Desta ideia de limite temos um dado importante, o projeto platônico se restringe a uma pequena comunidade. Por esses motivos, mais uma prescrição é imposta aos guardiões, eles devem cuidar para

---

<sup>59</sup> Referência ao equilíbrio necessário à cidade.

que a cidade “não seja pequena nem grande”, sendo esta a condição para se manter “suficientemente unida” (423c).

O que está em jogo é a unidade da cidade como um todo, é a união das partes que a compõem, isto é, a relação da cidade com os cidadãos, e das classes de cidadãos que nela há, eis um problema político, e, também, ético. Além de uma educação voltada para o cultivo da alma na virtude, será importante perceber a relação da vida de cada cidadão com a ocupação que lhe é própria, em função da cidade, “afim de que cada um, cuidando do que lhe diz respeito, não seja múltiplo, mas uno, e deste modo, certamente, a cidade inteira crescerá na unidade, e não na multiplicidade” (423d).

Uma questão interveniente seria como perceber a natureza humana, a fim de identificar a atividade própria (*hekaston ergon*: 423d) que deve ser uma para cada um. Trata-se do PDC, onde cada um deve concentrar seus esforços no exercício desta atividade, o que sugere uma relação com a atenção e a finalidade perseguida pela cidade, como que a construir uma suposta unidade: aqui estamos diante de uma questão política que Sócrates expõe em termos metafísicos: a relação da unidade com a multiplicidade das partes.

A dificuldade de perceber a unidade como guia de todas as prescrições, e como ela se justifica dependerá da educação recebida pelos guardiões, melhor dizendo “se tiverem sido bem-educados e se tornarem homens comedidos, facilmente perceberão tudo isto” (423e). Os guardiões devem unir-se ao projeto de educação que produz um aperfeiçoamento dos cidadãos a cada geração (424a-b). Para isso, a questão crucial é a cultura que lhes é oferecida como nutrição anímica, isto é, a música que traz consigo os modelos e normas pelas quais a cidade é orientada. Daí o risco das inovações contra as normas defendidas nas prescrições da ginástica e da música. Tal preocupação pode ser validada segundo o dito de Dâmon que “nunca se abalam os gêneros musicais, sem abalar as mais altas leis da cidade” (424c).

Sócrates pondera que o impulso que cada um tomar com a educação, determinará o que há de seguir (425b-c). De todo modo, não vale a pena estabelecer preceitos para homens de bem (425d), uma vez que já existe leis suficientes, o melhor é preservá-las “senão passarão a vida sempre a fazer leis e a corrigi-las, supondo que atingem a perfeição” (425c). Fazer e refazer leis no intuito de corrigi-las denota a fragilidade não somente dos governantes. Igualmente reporta-se a comportamentos inadequados e permissivos o que não é próprio dos chamados homens de bem para

os quais a lei nem seria necessária. A lei assim orientada serve ao governo: é nela que se forja uma aparente justiça com vistas a neutralizar, melhor dizendo a esconder os pontos vulneráveis de um mau governante. Apesar disso ele seguirá 'firme' as custas de estratagemas com o único propósito de atender seus desejos. O próximo tópico põe em questão a deficiência de um Estado que sobrevive da subserviência de homens que deveriam estar sob seus cuidados.

A necessidade de lei em cima de leis, é devida ao desregramento. Ora não haverá modo de colher louvores numa cidade desregrada, apenas naquela organizada aos moldes da *República*. Os costumes das cidades mal administradas são analisados com rigor. Suas considerações culminam com o engodo dos poderosos aos cidadãos, "que proclamam publicamente aos seus cidadãos que não podem tocar no conjunto da constituição da urbe, sob pena de morte" (426b-c). Diante do desregramento, há homens que se empenham em servir cidades assim. Ainda mais grave é esses serem admirados por aqueles a quem enganam: os políticos que agem de modo a manter desregrado o regime pelo qual a cidade é administrada. O que fazer diante desses costumes? Sócrates, surpreendentemente diz que nada há a fazer. Poderia esta afirmação soar contraditória, mas estamos tratando de um ideal, uma vez que não há nenhuma cidade que cumpra os requisitos de cidade sã. Ademais, há muito que se vem delineando uma cidade, com vistas a encontrarem nela a justiça e a injustiça, não há que perder tempo a discutir sobre a legislação das outras cidades (427d).

O procedimento de fundar uma cidade a partir de seu próprio entendimento, como artífices, já contém em si a crítica e a rejeição dos modelos de governo e legislação conhecidos à época. Além disso, a cidade fundada no discurso serve a um propósito definido: estabelecer um contexto no qual a justiça e a injustiça possam ser postas em contraste. Isto se daria por meio das ações dos cidadãos educados ou não educados, para saber em que diferem. Desta compreensão depende saberem em que consiste a vida feliz.

A vida *feliz* é uma meta do projeto platônico. Não é difícil perceber que fora da cartilha platônica, a felicidade na cidade nem se cogita. Mas o homem *comum*, aquele que pode ser enganado pelo seu governante, certamente não receberia seu quinhão

para ter uma vida feliz. Dele se exigirá virtudes principalmente porque a cidade será virtuosa. Veremos a partir do próximo típico, uma cadeia argumentativa em torno das virtudes na cidade e na definição das virtudes propriamente ditas, a sabedoria, a coragem a moderação e a própria justiça.

## 2.9. As Virtudes na Cidade

Se a cidade foi bem fundada, e completamente boa, é sábia, corajosa, temperante e justa. No exame que seguinte se for encontrada qualquer uma delas, o que restará será o que não encontraram (427e), lembrando que o mais importante é encontrar a justiça. Oportunamente acrescentamos algo a este exame, diz respeito à metodologia utilizada por Platão quando da apresentação e defesa das virtudes em função da cidade modelada. Encontramos em Annas (1981), uma crítica que embora nos faça inicialmente duvidar de alguns pontos no propósito da cidade perfeitamente boa, depois nos leva a considerar com maior clareza o que será defendido. A autora pondera que a discussão proposta sobre as virtudes na *República* não parece clara. Platão mostrou três classes na cidade: guardiões, auxiliares e os artífices (classe produtiva). Em (420b) Platão dirá que alguém com conhecimento verdadeiro teria uma compreensão muito mais abrangente, mas não há nada mais além disso, ou seja, não é mostrado o que seria esta compreensão mais completa.

Para a autora, o livro IV será a última palavra sobre o assunto e só teremos uma compreensão da virtude apelando para a nossa experiência, ao mesmo tempo em que temos nossa própria compreensão do que seja a virtude. Neste ponto a metodologia deixa algo a desejar. Três justificações apontam as falhas encontradas pela autora.

Primeiro é dito por Platão que o Estado terá todas as virtudes necessárias porque é “completamente bom” (427e), mas os motivos que justificariam esta afirmação não nos parecem muito convincentes, principalmente na longa discussão sobre a educação dos guardiões. O que mais importa é a insistência de Platão no fato de ser a cidade um “paradigma de bondade”. Bem, se o Estado é completamente bom ao possuir já todas as virtudes necessárias aquela educação parece esvaziar-se.

O segundo ponto se refere a dúvida de que se a cidade é completamente boa com suas quatro virtudes – sabedoria, coragem, moderação e justiça (427e) é correto afirmar que somente elas garantiriam a bondade, ou seja, basta que existam para que o bem se manifeste como um todo?

Annas pondera que no diálogo *Eutifron* é apontada uma quinta virtude, a piedade. Imediatamente nos viria uma pergunta: qual o motivo desta virtude não constar entre as outras, para que se possa afirmar que o Estado é perfeitamente bom<sup>60</sup>? Alguns comentadores notaram o problema, mas concluíram que Platão não pretendia atingir o senso comum, por isso não inclui na *República* a quinta virtude. O motivo para isto é que o filósofo estaria levando seus interlocutores à teoria que ele pretendia erigir. A piedade, como uma virtude, exige votos e deveres sacerdotais, tornando-se bem distinta das ações de outros tipos de justiça, a exemplo daquela que Platão procura e que conforme o leitor pode perceber, a essa altura de nossa investigação, ainda não se definiu. Fato é que Platão não pretende negar a piedade, ela apenas mostra diferentes compromissos quando comparada à justiça na *República*. Segundo Annas Platão nos leva a pensar numa virtude de foro “interior”, senão vejamos. Assumindo que uma classe da cidade ou uma pessoa pode ser responsável por diferentes tipos de comportamento, a metodologia nos afasta da ideia de que diferentes tipos de ação é que determinam a diferença entre as virtudes, tornando a própria virtude muito mais “interna” do que podemos pensar.

Por fim o terceiro e último aspecto que tornaria a metodologia platônica da aplicação das virtudes não muito confiável é a intenção de encontramos a justiça ao isolar as outras três virtudes, para ver o que sobra. O procedimento foi muito criticado por constituir uma falácia: o que seria esse restante, afinal não se sabe se o que resta é realmente o que se procura. Annas parece querer salvar a metodologia sugerindo que se tivéssemos a convicção de tudo que for pesquisado seja relevante, poderíamos vir a saber, mas Platão nunca mostra isso.

Mesmo diante de todas essas considerações, a autora defende a possibilidade de que a metodologia não se mostre tão desfavorável se tivermos duas coisas em mente: 1) não há nenhum argumento que ateste serem as alternativas propostas, as

---

<sup>60</sup> A argumentação de Annas (1981, p. 111-112) sobre a possibilidade de a teoria da justiça ser falha, encontra eco nesta pergunta, afinal, se o Estado já é perfeitamente bom com suas virtudes, esta questão nem deveria ser levantada.

únicas existentes, pois se as houvesse, Platão as teria mencionado. 2) Platão não precisa afirmar que a justiça será tudo o que resta na cidade, quando do isolamento das outras três virtudes, a justiça deve ser considerada como o que resta como fator de *bondade* na cidade. Tendo esses dois pontos em atenção, podemos esperar encontrar o que sustenta a inclusão da virtude em defesa da melhor vida na cidade.

Voltando à nossa análise, prosseguimos o exame das virtudes conforme nos apresenta Platão. Elas possuem hierarquia. Primeiro é examinada a sabedoria, depois a coragem, em seguida a temperança, e finalmente a justiça. Esta análise, poderá surpreender-nos: por que vem a justiça em último lugar? Seria mesmo este o seu status? Encontraremos a resposta a essas perguntas, seguindo os rastros de Platão, iniciando com a virtude da sabedoria.

Esta virtude é vista como se manifesta na cidade. Novamente a questão da unidade e da multiplicidade se põe desta vez em relação ao conceito de sabedoria e ciência. Platão aproxima a questão da sabedoria daquilo que na cidade deve prevalecer caso ela seja bem governada, o bom conselho ou a ponderação (*hê euboulia*: 428b) que é certo *saber*, pois não pode ser por ignorância que os cidadãos deliberam bem (*eu bouleuontai*: (428b).

Embora haja na cidade outras espécies de ciência não é pela ciência dos carpinteiros, nem a dos utensílios de madeira, que a cidade deve chamar-se de sábia, muito menos a ciência da produção dos frutos da terra. Cada uma tem a sua sabedoria, mas nenhuma delas possui o suficiente para deliberar sobre as coisas da cidade. Neste caso, há uma sabedoria que delibera “não sobre qualquer pormenor que nela se encontre, mas sobre a sua totalidade, sobre a melhor maneira de se comportar consigo mesma e perante as outras cidades” (428c-d). Esta ciência pertence aos guardiões, é a da vigilância, por causa dela denomina-se a cidade verdadeiramente sábia. Por isso mesmo a quantidade de ‘verdadeiros guardiões’ é bem menor que a dos outros artífices. A ciência da vigilância pertence a uma diminuta classe, a uma raça extremamente reduzida, é a ciência que dentre todas as ciências “deve-se chamar sabedoria” (428e-429a).

Sócrates não está satisfeito com sua pesquisa<sup>61</sup> sobre o que pode tornar a cidade sábia, corajosa, moderada e justa. O que se tem de concreto é que há pessoas

---

<sup>61</sup> A esse respeito cf. Annas, 1981, p. 111.

sábias, corajosas, moderadas e justas. A sabedoria, como a virtude sem a qual a cidade não é bem governada, é que forma as outras virtudes. Isto se dá porque ela é a virtude própria da cidade. Os sábios têm sua função de governar porque a cidade é estruturada a ponto de permitir o governo deles.

Esta constatação, para nós é fundamento para cidade ideal. Por seu turno, existe muitos tipos de conhecimento no Estado, mas nenhum garante que ele seja inteligente ou sábio, exceto o do Guardiões, por isso eles governam, e por isso a cidade é tornada sábia. Caso eles não governem, de nada adiantará sua sabedoria. O alvo de Platão é sempre o melhor para a cidade. Uma vez que ela é ponderada, e a ponderação, conforme vimos, é um tipo de ciência que leva a se deliberar bem (428b), a preocupação de se ajustar ao ideal, e também justifica a capacidade de deliberar sobre os pormenores da cidade e sobre sua totalidade (428c-d). O bom senso ora exigido só pode ser encontrado na vigilância exercida pelos guardiões perfeitos, conforme deduziu Glauco. Além do mais, esses homens, uma vez no comando, é que prestarão atenção a cidade em detrimento de interesses próprios.

Tornou-se oportuno, pelo exame precedente, tratar das demais virtudes, pois as que virão encontrarão eco umas nas outras, ancoradas na sabedoria e movidas, finalmente pela *justiça*. Passemos ao exame da segunda virtude, a coragem: esta virtude e onde ela reside, sendo aquilo que denominará corajosa à cidade, “não é nada difícil de discernir” (429a). O que explica essa afirmação é o setor de combate que a identifica como virtude:

Logo, a cidade é corajosa numa de suas partes pelo fato de aí armazenar energia tal que preservará através de todas as vicissitudes a sua opinião sobre as coisas a temer, que são tais e quais as que o legislador proclamar na educação. Ou não chamas a isso coragem (429b-c).

Este setor, esclarece Annas (1981, p. 114), é onde se encontram os auxiliares e a virtude da coragem porque é aí que se desenvolve o papel das “pessoas corajosas que tornam o estado corajoso”, não se tratando apenas da mera presença deles na cidade, sua função é bem definida. Os outros habitantes, como explica Sócrates não importa serem covardes ou corajosos (429b). A autora lembra que a coragem dos auxiliares é “política” (430c), isto quer dizer que se trata de uma maneira de ser corajoso. Neste ponto identificamos a clara noção, ou determinação sobre os *direitos* e *deveres* das classes dentro da cidade, que já veremos. A coragem é uma espécie

de salvação. De que salvação se trata? Ela é pensada a partir da questão da opinião, qual seja: “Por <<salvação através de todas as vicissitudes>>, entendia eu o fato de uma pessoa a conservar no meio dos desgostos, dos prazeres, dos desejos e dos temores, sem a abandonar” (429c-d).

A coragem mostra sua relação com firmeza e resistência, o que contribui para a manutenção de uma opinião correta acerca de como permanecer o mesmo de acordo a educação que se recebeu. A pouco acenamos a direitos e deveres dentro das virtudes, faremos agora breve consideração sobre este ponto. Percebemos que a virtude da coragem é condição sem a qual não haverá deveres e direitos definidos, principalmente para aquela classe que deve maior obediência ao governo: a dos artífices. Senão vejamos. Embora a coragem, no sentido de rejeitar até mesmo os prazeres e desejos, seja exigida aos guardiões, estes, quando aptos a exercerem suas funções, já estarão cientes de todo o sacrifício a ser feito em vistas do que é preciso efetivamente temer. Mas eles também têm sob seus cuidados a classe dos artífices, que se encarrega de suprir a cidade sob o comando daqueles. Direitos e deveres ficam ancorados na virtude da coragem, se assim não for, como poderia a classe intermediária (guardiões) carregar o fardo de fazer com que as determinações do governante se cumpram? Claro que a virtude da sabedoria já está perfeitamente definida aos que governarão, não nos esquecendo também que é necessária aos homens da guarda. A essa altura, cabe adiantar e perguntar sobre a virtude da moderação, que deve estender-se sobre toda a cidade, seria óbvio imaginar ser ela a garantir que direitos e deveres não só se estabeleçam como também se cumpram? Lá chegaremos.

Voltando à coragem, como a virtude dos guardiões, ela é devida a educação que receberam para que conhecessem e guardassem as leis do melhor modo, garantindo assim que suas opiniões sejam firmes em relação àquelas no intuito de que essas opiniões não se desvançam. Isto vale tanto para o que se deve temer quanto a todo o resto, e também para que não sucumbam diante do desgosto, do temor e do desejo, coisas que podem facilmente fazer variar uma opinião. Assim define a coragem é definida:

É, pois, a uma força desta ordem, salvação em todas as circunstâncias de opinião reta e legítima, relativamente às coisas temíveis e às que não o são, que eu chamo coragem e tenho nessa conta (430b).

Examinada e definida a segunda virtude, restam ainda duas, a temperança/moderação e a justiça. A temperança encontra-se na terceira ordem das virtudes porque sem entender o que ela é, a justiça não poderá ser examinada. A virtude da temperança assemelha-se muito mais a um acorde e a uma harmonia do que tudo que foi examinado até agora:

É uma espécie de ordenação e ainda o domínio de certos prazeres e desejos, como quando dizem, não entendo bem de que maneira, <<ser senhor de si>>, e empregam outras expressões no gênero que são como que vestígios desta virtude (430e).

À expressão 'senhor de si' (*kreittô hautou*: 430e) corresponde seu contrário: quem é senhor de si, de si mesmo pode ser também escravo. Isto soa ridículo, uma vez que à mesma pessoa se refere o fato de assenhorar-se de si mesmo e escravizar-se: ter o domínio de si, pode mostrar que há na alma humana uma parte melhor e outra pior (431a-b) <sup>62</sup>. A que ou a quem se deve chamar "senhor de si"? Estamos conduzindo a análise da virtude na nova cidade, portanto é nela que devemos, segundo Sócrates, refletir sobre ser a cidade proclamada senhora de si "se realmente se deve denominar temperante de si tudo aquilo cuja parte melhor governa a pior" (431b). Por outro lado, há o que leve a ser escravo de si, que são aqueles que se deixam governar por uma classe de desejo inferior àquela que tornaria alguém livre e sensato (431b-c).

O fato se justifica porque os sentimentos guiados pelo raciocínio junto a compreensão e a opinião reta, são comportamentos encontrados em pouca gente, apenas naquelas pessoas de natureza superior, o que por si só não basta, pois é preciso também receber uma educação superior (431c), de natureza convencional

---

<sup>62</sup> A expressão "mestre de si mesmo" soa estranha porque sugere duas funções numa só *entidade*, cada uma dessas funções relativas respectivamente a um aspecto fraco e outro forte, mostrando, contraditoriamente duas entidades. Ora duas entidades numa única pessoa? Mas como poderia ela ser mais forte ou mais fraca em relação a si mesma? Anagnostopoulos entende que por trás da preocupação de Platão reside o medo de que o conceito de autodomínio seja inconsistente com o *princípio dos opostos*; assim, ele considera o termo apropriado se houver duas entidades presentes, uma das quais controla e a outra é controlada. A referência de Platão a uma única pessoa sugere uma resposta negativa à questão de saber se os "elementos" são eles próprios agentes. Platão repetidamente põe a questão de o elemento pior se intensificar através da habituação de "má criação" (431a). Anagnostopoulos (2006, p. 9; op. cit, p. 32), tradução e adaptação minha. A observação da autora para nós, ainda justificaria a divisão da alma não somente como apoio aos anseios de Sócrates sobre a proposta divisão e seus conflitos, mas porque favorecerá mais a frente, a base do currículo das disciplinas propedêuticas, que orientará e selecionará o filósofo/guardião.

e política. Tanto é que na cidade modelada, é o bom senso a guiar aqueles que são em menor número e melhores. Isso mostra que somente na nova cidade, que contará com esse menor número de pessoas sábias, portanto melhores, é que será possível ser chamada de senhora dos seus prazeres e desejos, porque será igualmente temperante. Tanto nos governantes quanto nos governados, na nova cidade, será encontrada a temperança, de modo que Sócrates exclama que haviam adivinhado, quando há pouco, afirmaram que a temperança anda junto a harmonia (432d-e). A temperança, ao contrário da sabedoria e da coragem, deve estender-se por toda a cidade, “pondo-os todos a cantar em uníssono na mesma oitava, tanto os mais fracos como os mais fortes, como os intermédios, no que toca ao bom senso, ou se quiseres, à força, ou se quiseres à abundância, riquezas ou qualquer outra coisa desta espécie” (432a).

Por que a moderação tem que estender-se a toda a cidade? Annas (1981, p 117-118) entende que essa virtude não consiste no papel exclusivo de nenhuma classe, ora o que os outros fazem é indiferente, como é o caso da virtude da coragem (429b). A moderação envolve uma relação entre as três classes, justificada pelo acordo de serem classes diferentes umas das outras. É necessário ao projeto platônico que esse acordo seja feito e garantido, fora disso as comparações entre moderação e harmonia esbarram em grande obstáculo quando se trata de impor um comportamento à classe produtiva pela força e não por argumentos: isto poderia gerar um ressentimento entre as partes. No entanto o esforço de Platão recai sobre ser aquela classe indisciplinada por natureza, pois seus objetivos, desorganizados, não caem bem aos objetivos da classe guardiã, daí a “necessidade” do controle dos objetivos desta classe que é superior. Portanto o esforço, imprescindível do filósofo, se dá ante a questão natural de à classe produtora não caber naturalmente em suas perspectivas de uma cidade ideal.

Mais uma vez é flagrante a necessidade do controle dos muitos por poucos. Nos parece haver aqui uma espécie de exclusão dos governados quando se trata de educar, senão vejamos. Para governar muitos em obediência, deveriam eles ser treinados para obedecer, como são os guardiões para mandar? Logo entendemos que não. Complicado seria pretender a obediência de uma alma educada para obedecer. Poderia se dar o caso de eles perceberem muito mais rápido a sua condição de subserviência, neste caso o projeto platônico cairia por terra: os conflitos seriam

intransponíveis. O fato logo se dissipa quando lembramos da força imprimida pela imposição: para isto não há que educar, cabe obedecer, o que será obtido a qualquer custo. Talvez pela dificuldade, pelo enorme esforço em educar a tantos, e quem sabe se esses tantos se elevassem conscientemente aliados contra os obstáculos daí resultantes, etc., seja mais fácil exercer o mando pela força, o que aparentemente resolve o problema. Porém, isto leva a outra dificuldade, parece que aos da classe baixa não é facultado o uso da razão, pelo menos nos moldes desejados por Platão.

Para Annas Platão não é tão claro neste problema. Como exemplo, a autora oferece a falta de clareza quanto ao uso da razão<sup>63</sup>: não é certo que força e que coerção são necessárias, ainda que o Estado “corresse em linhas ideais”. Isto se dá porque se a classe produtora é por natureza indisciplinada e ressentida, naturalmente também não desejará obedecer de bom grado. Por conta disso os guardiões terão que usar a força e até fraude, utilizando-se de mentiras “livremente”, tornando-as inclusive úteis (383c-d).

A moderação requererá da classe produtora um comportamento ancorado no medo ou em falsas crenças, porém isto nem importa tanto afinal o que se pretende é o que essa classe faz e não o porquê faz. Ainda na conta da moderação, Annas inclui o autocontrole (430e-431a). A noção de autocontrole aqui se mostra incoerente, pois uma coisa não pode ser controlada e controlar. Isto denota partes/aspectos do autocontrole culminando em que a melhor parte, os guardiões controlam a pior, os artífices. A moderação, aplicada a toda a cidade serve aos desejos dos melhores sobre os piores. A fórmula garante que a cidade adquira autocontrole e torna-se moderada exatamente por ser autocontrolada.

Controle e autocontrole para a classe dos artífices também são garantias de que na cidade cada um cumpra sua parte, como que num acordo prévio, justificado porque se fundamentará na natureza de cada um. Esse acordo somente a justiça pode garantir já que é nele que o princípio das competências se radica. Como se nota o caminho para a busca não é fácil porque o “ lugar é inacessível e sombrio, pois é escuro e difícil á a batida (432c).

---

<sup>63</sup> Para Annas (1981, p. 126) a Razão em Platão não é concebida simplesmente como parte superior da alma cujos fins fossem intelectuais. Importa além disso, descobrir toda a verdade na prática (440a-d), onde a razão é referida como a parte pela qual decidimos, além disso sua função é governar a alma (441e-442c). Neste ponto a correspondência com o governo das outras partes da cidade pelos guardiões se faz coerente.

Por isso mesmo é que precisam avançar de todos os modos, porém de súbito, Sócrates ‘conclui’ que a justiça sempre estivera por perto, a cercar os presentes (432d-e).

Até aqui Três virtudes foram examinadas, sabedoria, coragem e temperança, restava a quarta, a *justiça*. Ela surgiu das outras de modo espontâneo, porque foi quem guiou o caminho até então percorrido. De todo modo, será ela a nortear o restante da *República*. Sócrates recupera em uma breve análise o PDC, a partir do qual se justificará a quarta virtude. Do acordo com o exame da justiça, contava Sócrates que deveriam observar “que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada” (433a).

Cada um desempenhar sua tarefa, pode muito bem ser, como advoga Sócrates, a própria justiça, é ela o sustentáculo das outras virtudes. Admitindo este raciocínio, seguramente, a justiça sempre esteve entre elas. Porém, como obter um consenso sobre que virtude faria com que a cidade fosse boa<sup>64</sup>? Deveriam ser analisados muitos aspectos, tantos o que fosse capaz de gerar consenso na cidade, ou a opinião legítima dos guerreiros, ou a sabedoria e vigilância necessária aos chefes. Mas, existe algo que se distingue de todos esses exames, aquilo que fosse capaz de tornar mais perfeita, seja na criança, na mulher, no escravo, no homem livre, no artífice, no governante, no governado, da noção de que cada um faz o que lhe pertence, e não se mete no que é dos outros (433d).

O que move esse princípio é a natureza de cada pessoa possuir aptidão própria, o que já pode representar um problema se o artífice não estiver disposto a concordar em obedecer a este fundamento, por exemplo ao invadir uma área que não é do seu conhecimento. Pode-se contar ainda com questão mais agravante quando se tratar da relação dos cidadãos com o PDC: se é forçoso a cada um desempenhar somente a sua tarefa, isto resultará num conflito entre a “virtude da cidade, com a sabedoria, temperança, coragem e consigo mesma” (233d). A única virtude capaz de se opor às outras neste caso, seria a justiça tendo em conta que os responsáveis por administrá-la são os chefes da cidade (433e).

---

<sup>64</sup> Lembramos Protágoras com a distribuição da virtude política distribuída a todos indistintamente e não a poucos.

A questão de ter que se impor à ordem sobre a classe dos artífices evidencia-se. Os guardiões devem utilizar até da mentira, ainda que 'útil', o que remete a aplicação de uma força sobre os comandados, ou seja, não há comando sem força, logo a justiça pretendida por Platão também precisa da força, seja da lei, seja dos chefes que a fazem cumprir-se. Esta constatação não é assim tão surpreendente, já a anunciamos quando falamos de direitos e deveres. A diferença entre a força utilizada na imposição do PDC diferencia-se da imprimida pelo governante da cidade mal administrada num fator capital, o PDC visa a harmonia da cidade, os demais governos visam a si mesmos, utilizando-se para isso de força. Mas o projeto platônico também precisa da força que se imprimirá sobre a cidade, mesmo que não seja em vão o caminho trilhado por Sócrates em busca da justiça, não deixa de soar como uma tirania o que Platão propõe, visto que uma minoria se impõe sobre a maioria, uma minoria que decide o que cabe "por natureza" a cada um.

A descoberta, bem como a análise da justiça e das outras virtudes na cidade, encerra-se para dar lugar àquele exame que haviam acordado fazer. Haviam acordado que o próximo ponto de reflexão seria a busca da justiça no plano individual, ou seja, em cada cidadão da nova cidade. Rumamos agora para este exame.

A cidade boa e perfeita fora fundada no intuito de não afetar nem a ela nem aos seus habitantes com males. O PDC definiu que cada um faz a sua parte sem se meter na dos outros e isto seria a justiça. O princípio exige que não se possa mudar, ou seja, que não se deva forçar a mudança de 'aptidão', porque isto implicaria mudança de hábitos, ou numa naturalização dos papéis sociais, o que se percebe claramente no receio de que haja mudança de uma classe para outra na cidade, sob pena de prejudicá-la (434b). O possuidor da justiça é a cidade: como poderia haver num indivíduo a justiça se a cidade não a possuísse? Para tanto fundaram uma cidadeo melhor possível, "perfeitamente cientes de que a justiça estaria nela se fosse boa" (434e). Agora será preciso passar ao exame da justiça no plano individual. O método utilizado será o retorno ao o exame da cidade "para tirar a prova, e em breve, comparando-as e friccionando-as uma contra a outra, como de uma pederneira, faremos saltar a faísca da justiça" (334e-435a).

O homem justo assemelhar-se-á à cidade. Retomando o início da nossa investigação, já no final do livro I da *República*, tinha sido levantada a *função da alma*. Para examinar a justiça no indivíduo, será feita minuciosa análise da alma humana.

Isto se justifica porque foi acordado entre os interlocutores que a cidade se mostrou justa, quando abrigava três espécies de naturezas (435b). O que se deve constatar no exame da justiça individual é se em sua alma se encontram essas mesmas naturezas. Caso isto se confirme, o indivíduo “merece bem, devido a essas mesmas qualidades, ser tratado pelos mesmos nomes que a cidade” (435c). A questão exige agora um esforço muito maior. Se a cidade possui três naturezas, possuirá a alma também as mesmas? Melhor dizendo, possuirá a alma três partes? Trata-se de questão vultuosa, mas conforme defende Sócrates: “as coisas belas são difíceis (435c).

Entraremos agora no exame da teoria da alma. Suas partes junto as partes e virtudes na cidade e no individuo, sustentarão todo o edifício platônico que delinear-se-á melhor a partir do livro V. Até o final da *República* será a alma sempre o fundamento da *kallipolis*. É de sua educação que trata Platão, sendo este também o foco desta tese. Entenderemos melhor esse propósito quando adentrarmos a seara da alma tirânica, é para isso que Platão nos prepara. A partir daqui nossa investigação contará com maior complexidade.

## 2.10. A Alma e suas partes

O exame da chamada teoria da alma tem que verificar se ela possui as partes enunciadas como virtude na cidade<sup>65</sup>. A exploração desta divisão, da relação das partes da alma individual com as partes da cidade, possibilitará um exame mais apurado das virtudes, da alma como função, e do conflito entre suas partes.

Conforme vimos o PDC foi definido em função da exigência a cada um na cidade de realizar apenas uma tarefa, aquela conforme sua “natureza”. Perguntamos: que relação guarda esse princípio com as partes da alma? Vejamos antes como Platão trata da ‘suposta’ divisão da alma a partir do princípio da não contradição o PNC. O método para esse exame não pode ser o mesmo que o filósofo vem utilizando, uma vez que se procederá uma análise ainda mais rigorosa. Sócrates não define o método, mas deixa claro que há possibilidade de ser alcançado um que seja digno do que é posto a fazer e que se atenha ao que já foi analisado.

<sup>65</sup> Anagnostopoulos (2006, p. 5), considera que a suposição de partes na alma e cidade serem semelhantes, não consiste num argumento de que a alma tem três partes mesmo, o que nem mesmo é interpretado por Platão. Para a autora o filósofo precisa é de um argumento “independente” que revele as partes da alma, se é que há alguma.

O PDC não admite que uma aptidão seja, por assim dizer, transgredida, sob pena de a cidade incorrer em prejuízos<sup>66</sup>. Se deve a Razão superintender as demais partes da alma, se deve a sabedoria guiar a cidade, cabe sem demora a análise do conflito entre as partes da alma. A reflexão serve à tarefa de projetar uma educação que prepare o homem para lidar com esse conflito, levando-o às melhores decisões: a parte superior da alma deve ser cuidada de modo a não permitir que outra parte inferior lhe ocupe o lugar de mando. Da mesma maneira as classes superiores devem dominar as inferiores. Para lidar com o conflito o melhor será a união das outras partes em função da parte superior. Isto nos leva ao exame do já anunciado PNC.

Segundo Platão é forçoso que se aceite que em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e características da cidade. Se a cidade é sabia, temperante e corajosa, haverá em cada um também essas virtudes como partes da alma. Entretanto, compreender os motivos que levam a cada parte comportar-se desse ou daquele modo, não é algo simples. Cada parte comporta-se de acordo com seu elemento: “compreendemos, graças a um irritamo-nos, por outro dos que temos em nós desejamos, por um terceiro” (436a-b). A questão agora é saber se os modos de praticar as ações são semelhantes ou diferentes. Neste ponto, conforme mostra Santos (2016) Sócrates enuncia o princípio da não contradição, uma vez que<sup>67</sup>:

O mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma das partes e relativamente à mesma coisa. Por consequência, se descobrirmos que tal fato ocorre neste caso, ficaremos a saber que não havia um só elemento, mas mais (436b).

A ênfase recai sobre uma das partes da alma não poder executar duas coisas ao mesmo tempo, como no caso de alguém estar parado e mover mãos e cabeça simultaneamente e afirmar-se que ele está apenas parado, mas o que se pode afirmar com segurança é que uma parte de sua pessoa está parada, e a outra se move (436c-

---

<sup>66</sup> A questão é saber quem define essas aptidões “naturais”. No caso do guardião e do filósofo isto é claro no projeto platônico. No caso da classe trabalhadora o que temos é que um artífice aprende o ofício com outro artífice. Mas não é claro quem definirá a referente aptidão “natural”.

<sup>67</sup> SANTOS (2016, p. 7), *Minicurso Na República, porque precisa Platão fundar a Cidade para saber o que é a justiça?*

d) <sup>68</sup>. O argumento avança com a certificação de que “Jamais o mesmo sujeito poderá sofrer, ser ou realizar efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa (436e). Annas (1981, p. 137) segundo a leitura que faz Grube, de 436b mostra que há um princípio geral segundo o qual “uma coisa não pode agir em caminhos opostos ou estar em estados opostos ao mesmo tempo e nem a mesma parte de si mesma em relação à mesma outra coisa”.

Para a autora, O PNC se mostra como uma afirmação enganosa, uma vez que se atém a proposições e relações lógicas. No entanto a preocupação de Platão seria outra: refletir se determinada coisa pode ter determinadas propriedades, e mais, verificar os estados opostos e não apenas as contradições. Num sentido mais amplo Platão elege as oposições *concordar* e *discordar*, aspectos inerentes ao próprio indivíduo, como nesta pergunta socrática: “acenar com a cabeça, ou abaná-la, desejar receber alguma coisa ou recusá-la, chamar a si ou repelir, tudo isto é o contrário entre si, quer se trate de ações, quer de estados – pois nesse ponto não há diferença alguma (437b)”?

Para corroborar o interesse de Platão Glauco responde a Sócrates que são opostos (437b). O conflito que interessa ao filósofo é aquele resultante da observação dos estados opostos numa pessoa e ao mesmo tempo. O exame prossegue com o acordo entre os interlocutores de que assim é que se dão as coisas, em relação ao que se percebeu sobre a não possibilidade de abrigar contrários na mesma coisa ou pessoa simultaneamente. Se assim fosse deveriam deitar por terra tudo o que concluíram. Tratando a questão no campo dos contrários, chega-se ao aspecto da parte volitiva da alma, no que respeita a coisas como sentir sede ou fome, e os apetites de modo geral; admite-se que a alma sempre “procura o objeto dos seus desejos” (437b-c).

O passo reflete a distinção entre *razão* e *desejo*. Um homem pode desejar beber, mas pode também controlar esse desejo. Eis o conflito: aceita-se e rejeita-se a mesma coisa e ao mesmo tempo, o que somente pode ser explicado, segundo Annas, pela afirmação de que o homem não é uma unidade, mas possui partes que se apresentam diferentes. Não pode haver inclinação comum às duas vontades, beber e conter a vontade de beber. Caso não se diferenciasses esses aspectos, não se poderia conceber uma aparência de conflito no indivíduo como um todo. Tudo o que é contrário

---

<sup>68</sup> Anagnostopoulos (2006, p. 9), nota que Platão optou pela divisão da alma a fim de dirimir o “fenômeno” que incomoda Sócrates uma vez que a mesma coisa não pode funcionar numa pluralidade.

entre si também se dá do mesmo modo. Existe assim a classe dos desejos, dentre eles, os mais evidentes serão designados como sede e fome (437d). Cada desejo em si é apenas o desejo de cada objeto em vista do qual se originou, e o desejo de uma coisa determinada depende desta ou daquela qualidade adicional (437e).

Anagnostopoulos (2006, p. 6-7) nota o “impressionante” argumento sobre o desejo em (437c). Para a autora, Platão enfatiza a *interação* entre apetite e razão na alma, apontando para o envolvimento de atividades da razão em qualquer movimento a ser feito. Para Platão o movimento é indicativo de aceitação ou acordo. Esse mostra que mesmo diante de uma decisão incompleta o movimento realizado representa uma atividade cognitiva, como se fosse uma resposta em relação a uma pergunta. Poderiam os apetites "concordar" com uma questão colocada? A autora pensa que não, pois em (437d) são mostrados vários tipos de desejos. Como lidar com isso? Para elucidar o problema, Anagnostopoulos nos leva a refletir sobre haver desejos simples e complexos (ou "qualificados") no apetite, sugerindo que Platão sustenta que o apetite simples não é uma fonte independente do movimento a adquirir. Ora que tipo de desejo é esse, se não um simples? Os apetites qualificados (ou complexos) são motivadores, mas envolvem a especificação da razão de algum objeto.

Como se percebe, a questão também não é simples. Ela carrega algumas dificuldades notadas pela autora. A complexa relação entre desejos *simples* e *complexos*, ao mesmo tempo em que Platão considera sua discussão sobre tendências opostas na alma, é algo excepcionalmente útil para seu objetivo no Livro IV, o tipo de "partes" que a alma possui não é esclarecido logo de imediato. O filósofo estabelece para si o objetivo de encontrar no conflito entre coisas opostas na alma a noção de diferentes funções. Mas se há partes distintas, uma das quais é cognitiva e a outra não, como podem elas entrar em conflito?

Segundo Annas uma possibilidade é que a razão e o apetite se envolvam em cognição e desejo, interpretação predominante da tripartição da alma em Platão, pois as partes são vistas como agentes. Resulta desta visão uma rejeição à alternativa de que apenas a pessoa, ou a alma como um todo, é capaz de agir. A dificuldade apontada é vista de modo diferente e em parte, quando da definição da temperança. Uma vez que esta alavancaria o acordo entre as três partes para que a razão governe, seria esse um acordo racional ou estratégia para harmonizar a função da temperança?

Entendemos que possa sim funcionar como uma estratégia de harmonizar a função da temperança/moderação, uma vez que ela deve estender-se por toda a cidade. Mas perguntamos: o acordo tem que envolver necessariamente a parte racional? Ou Platão faz a distinção da moderação no acordo entre as três partes? Certo é que qualquer das partes precisa da razão para funcionar, nem que seja apenas no tocante aos direitos e deveres, como vimos. Aí a sabedoria dos governantes/guardiões não pode se eximir do acordo racional. Uma vez que eles devem fazer da coragem sua *arma* principal quanto aos desmandos da parte apetitiva/desejosa, quando desprovida da moderação que deve se estender, ou se impor sobre toda a cidade. Finalmente se não estiverem ancorados na razão, como a parte calculativa, não poderão exercer com sabedoria seus postos e funções, nem direitos, nem deveres se cumprem na cidade, ou seja, sua existência, sua preparação perdem a razão se ser. Eis o que se configura numa epistemocracia. O governo dos filósofos e guardiões, fundado na verdade, é o desejo de Platão. O único modo desse projeto vingar é através da imposição porque impor uma verdade remete a um tipo, qualquer que ele seja, de totalitarismo.

A verdade almejada no governo do filósofo, se for afetada pelo mal funcionamento da parte calculativa põe por terra todo empenho em pensar a cidade e o cidadão ideais. O mau funcionamento da razão no guardião, por exemplo, é o calcanhar de Aquiles do projeto platônico: é a intermediação da classe guardiã, que deverá se utilizar estrategicamente da parte calculativa para estar sempre vigilante. Isto confirmaremos quando tratarmos das disciplinas propedêuticas do currículo que selecionará os melhores homens. O cálculo será o fundamento para fazer ‘acontecer’ a pretendida harmonia das partes. Para além disso não basta que sejam bem treinados e alocados em suas funções e responsabilidades, é preciso que tudo funcione dentro de uma *ordem* que possa conferir eficiência. Alcançar todo esse rigor requer a extinção de tudo o que não serve a cidade e a alma individual: tudo que não sirva ao propósito maior deve ser abandonado em função do objeto geral, qual seja, preservar a cidade e o cidadão bons. Será na alma que se dará a motivação: quando em conflito for necessário distinguir entre o que serve ou não àquele propósito. Vamos elucidar esse ponto.

Para tratar do que concerne à alma em termos qualitativos é examinado o requisito da qualidade daquilo que se deseja: “não se pode desejar uma comida ou

bebida que não seja de qualidade, porque “toda a gente tem desejo do que é bom” (438a)”; assim também será com outras coisas que desejamos. Por outro lado, todo objeto quando em relação com outros, em qualidades definidas, mantém relação com um objeto igualmente definido, mas quando analisado em si mesmo, longe de qualquer outra relação, “só está consigo” (438a-b). É que aquilo que é “o maior”, o é em relação ao que é menor, o mesmo se dá com o muito maior em relação ao muito menor (438b), com o mais e o menos, o dobro e a metade, ao mais pesado e o mais leve, o mais veloz e o mais lento, e com tudo a que esses exemplos se assemelham (438c).

É da ciência que se passa a tratar. Em si mesma, ela pertence ao seu próprio conhecimento, cujas características nenhuma outra possui, o mesmo se dando com as outras ciências. Sua relação com um único objeto se dá por que “todas as coisas que têm determinadas qualidades relativamente a um objeto, só por si, apenas consigo se relacionam; se em relação a objetos determinados, tornam-se coisas determinadas” (438d-e). O mesmo ocorre com os apetites, como a sede em relação à bebida em si, não importando se pouca sede ou maior sede, e no momento da sede, tudo que a alma deseja é beber, seu impulso será para isso. Mas pode se dar igualmente o caso de alguém, se precisar beber, mesmo no caso de ter sede, e neste momento em sua alma se encontrar o elemento que a impede de beber, mostrando-se superior ao que por ventura o impelisse a beber (439c).

Quando alguém, mesmo diante de determinada necessidade ou desejo, ainda assim não o realiza, está presente o elemento que impede o desejo e que se origina do raciocínio (439c4-7). Ocorrendo o contrário, quando se segue o impulso para a ação, esta se origina de “estados especiais e mórbidos” (439d)<sup>69</sup>. Apresentam-se na alma dois elementos distintos um do outro “o elemento racional da alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos” (439d). A proposta seguinte é diferenciar na alma esses dois elementos, mas um outro elemento subsequente também está em questão, é o da ira, através do qual ocorre a irritação: seria ele mais um elemento, ou seja, o terceiro, ou possuiria ele a mesma

---

<sup>69</sup> ARRUZZA (2019, p. 249) ao tratar do espírito do tirano relativo a sua propensão violência, tece importante consideração sobre os sonhos sem lei. A brutalidade, o poder inexplicável conferido ao tirano por Sócrates, já são anunciados no livro VIII, chegando a ser mais explícitos no livro IX.

natureza do irracional e do concupiscente? Glauco arrisca que o elemento da ira pode ser da mesma natureza da concupiscência (439e).

Em sua análise sobre a alma em Platão, Hendrik entende que a *República* oferece duas teorias: a primeira se refere à motivação humana que demarca a parte calculativa em duas partes não racionais: a concupiscível e a irascível. Assim estruturada, a alma abre espaço para a possibilidade de conflito motivacional entre os fatores desejo e raiva. Isso quer dizer sobre a aversão que uma pessoa tem à dor ou o desejo de em estado de raiva, a pessoa infligir punição ou obter retribuição. Esse modo de comportamento, estaria ligado a uma relação de custo-benefício, ou seja, este conjunto de fatores, segundo a teoria, pode afetar diretamente o comportamento de uma pessoa.

Hendrik (2006, p. 7-10) pondera que a alma para Platão é objeto de todos os predicados psicológicos: ela mesma tem inclinações, deseja e experimenta emoções. A segunda teoria apontada por Hendrik, é a da composição da alma em três partes<sup>70</sup>, cada uma com seus modos próprios de agir, suas preocupações, e, principalmente, sua própria maneira de desejar. Segundo o autor a demarcação da parte calculativa, as duas partes não racionais, junto à composição da alma, são novas e contradizem visões anteriores.

A diferença é mostrada com o caso da *imagem* da motivação no diálogo *Protágoras*. A motivação aí se refere ao fato de ninguém poder ao mesmo tempo em que possui visão do que é melhor fazer em determinadas circunstâncias contrárias a isso. Mas Sócrates em sua discussão com Protágoras, lembra que não é essa a visão do senso comum, pois mesmo diante da capacidade de fazer o melhor, a maioria das pessoas não está disposta a fazê-lo, uma vez que elas são vencidas pelo prazer ou pela dor, deixando-se governar pela raiva, desejo sexual e medo<sup>71</sup>.

A alma soa como algo bem simples no *Protágoras*: sua motivação para ação é sempre controlada por qualquer visão que a pessoa possua sobre o que é melhor a fazer naquele momento. Daí que tudo o que é preciso para se garantir que as pessoas

---

<sup>70</sup> No *Fédon* a alma não se mostra como entidade composta, se o fosse não suportaria a defesa da imortalidade da alma, uma vez que quando composta, arrisca a possibilidade de mudança, encarada como corrupção, não podendo assim sobreviver a si mesma (78c1-4). A imortalidade da alma, neste diálogo, serve a Platão como alicerce para erigir sua teoria do conhecimento, uma vez que ela depende da reminiscência/anamnese, porque a alma deve se recordar do que já contemplou antes de encarnar no corpo humano.

<sup>71</sup> PLATÃO. *Protágoras* (352d-e, 352b).

ajam sempre da maneira que deveriam agir, é assegurar que sempre tenham visão correta sobre a melhor ação. Segundo esse raciocínio nenhuma *emoção* poderia fazer com que uma pessoa aja contra o que acredita ser o melhor, desde que mantenha esta crença. Esta visão acaba por não ser aceitável, talvez por isso ela seja contestada na *República*. Esta análise importa mais ao Sócrates histórico. Ele satisfaz ao menos uma de suas reivindicações, ao entender a raiz da motivação como requisito para fazer o que é melhor em determinadas situações. A motivação teria raiz no conhecimento, no entendimento do que seja o melhor naquele momento. Hendrik, considerou que Platão enxergou um quadro curiosamente simples da motivação humana, concedendo ser ela suficientemente defensável, e merecedora de atenção, remetendo ao caso minuciosa crítica.

De que modo Platão fez isso? Hendrik aponta, em primeiro lugar, que a alma, além de portar os estados psicológicos (crenças, desejos) também é imortal, não sujeita à decomposição. Isto quer dizer que somente coisas não compostas não se decompõem. Platão parece confiar nesta concepção, apesar de não se verificar, segundo Hendrik (2006, p. 7) a disposição de Sócrates para pensar num argumento que feche a questão. No caso da *República*, a alma, dividida em três partes, denota algo composto, senão vejamos. No livro IV dá-se a continuidade do que foi estabelecido no livro II, qual seja, produzir um relato adequado da justiça. Para tanto, Sócrates examina o que é justo de início para a cidade, depois para a pessoa, incluindo-se aí a teoria das virtudes. O exame sobre a alma é seguido da prescrição de cada um na cidade fazer a sua parte. Uma análise atenta sobre a alma deve mostrar que ela contém três partes que correspondam às três classes de cidadãos na cidade<sup>72</sup>. Deste exame depende a aplicação e validação do discurso que se vem tecendo sobre a justiça: de modo que indivíduo e cidade sejam percebidos como “elemento único” e igualmente correspondentes à justiça. Com isso Sócrates pretende mostrar que as três partes da alma e cada uma delas possui uma “vida mental própria” e objetos de “busca e prevenção”, conforme defende Hendrik.

Ocorre que esses objetos de busca e prevenção, situados no interior da alma, se comportam de acordo com o que cada um deseja, resultando na luta entre as partes

---

<sup>72</sup> O que será visto em 441e4-7.

pelo comando da alma. Recorrendo a função da alma (353d), e tendo em conta suas partes<sup>73</sup>, entendemos que essas partes devem ser ‘conhecidas’. Para tanto devemos fazer a relação entre elas e analisar suas características. Suas tendências comportamentais igualmente precisam ser examinadas, o intuito é compreender o modo como Platão as articula para que o comando da parte calculativa não seja comprometido. Isto representaria grande entrave aos anseios do projeto político-educativo-filosófico: como educar uma alma para o governo da razão, neste caso a alma do guardião, que possui como qualquer outra alma a diversidade de partes, cada uma com suas características e modos de agir? Educar a alma do guardião pressupõe o governo de si próprio, para decidir e agir conforme sua parte superior e em função da unidade na cidade<sup>74</sup>. Diante disso, passamos ao exame da luta no interior da alma: desejo contra desejo.

O raciocínio sobre outros dois elementos na alma revela a possibilidade de os desejos mostrarem-se contrários uns aos outros, o que pode resultar em conflito entre as partes como no caso de a cólera, por vezes estar em luta contra os desejos como sendo coisas diferentes (440a). Essa contrariedade mostra-se quando o homem é forçado pelas paixões “contra sua razão, ele se censura a si mesmo, se irrita com aquilo que, dentro de si, o força, e que, como se houvesse dois contendores em luta, a cólera se torna aliada da sua razão” (440b).

O problema da justiça é retomado para seguir com o exame sobre os contrários na alma. No caso de alguém entender que cometeu uma injustiça, se for uma pessoa o mais nobre possível, menos há de se enraivecer, mesmo que passe por todos os estados provocados por quem o tratou com justiça. Contrariamente, aquele que se considera vítima de uma injustiça, sua tendência é irritar-se e se posicionar do lado que considera ser justo, ainda que passe todos os estados e sofrimentos, mantendo-se firme em seu posicionamento. Eis o que se pode esperar de um guardião, conforme pondera Glauco (440d). Análise mais rigorosa é proposta à parte irascível da alma

---

<sup>73</sup> Já sabemos que a virtude correspondente ao governo da alma é a sabedoria, ancorada na Razão ou parte calculativa. Mas porque cabe a razão o governo da alma? Dois motivos são apontados por Annas (1981, p. 126): primeiro, é a única parte que importa para os intentos da alma, mas não só isto, o caso é que as outras duas partes se importam apenas consigo mesmas (441e). Segundo, que uma vida moldada sob orientação da Razão que busca a verdade é uma vida melhor em comparação a uma vida orientada pelas outras duas partes, haja vista que somente aquela parte seja capaz de perseguir uma finalidade.

<sup>74</sup> Annas (1981, p. 136) entende que Platão se interessa por educar esta parte da cidade, porque as outras classes não lhe pareciam capazes de serem realmente justas, revelando pouco ou nenhum interesse por elas. No caso dos guardiões, sua classe seria a única que poderia ser desprovida de recursos próprios, e o controle sobre eles não viria de fora, eles mesmos dariam conta disso.

porque já se torna diferente do que até então fora examinado, pois julgava-se que se “aproximava do elemento de concupiscência, ao passo que agora parece estar muito longe disso: ela toma as armas da razão, quando há luta na alma” (440e).

Duas questões se apresentam: a) se seriam não três, mas dois elementos a compor a alma, o racional e o concupiscível (440e), ou se, b) assim como na cidade também haveria na alma três classes, neste caso, a parte negociante, a auxiliar e a deliberativa (440e-441a). A questão que emerge da relação entre alma e cidade, no tocante a tripartição a alma, é se a função da parte irascível a serviço da deliberativa, como auxiliar do racional “por natureza”, poderia permanecer apenas se não tiver sido corrompido por uma má educação (441a). O problema, segundo Glauco, surgiria se o elemento irascível se mostrasse diferente do racional, como já ocorrido com o concupiscível (441a). Importa aqui diferenciar o que pode uma boa educação fazer pelo bem da cidade. Se o elemento irascível se revela também diferente do racional, ele poderá exercer sua função dentro da tripartição. A defesa desta afirmação é iniciada pelo seguinte raciocínio: “Até nas crianças qualquer pessoa pode ver que, mal nascem, são logo cheias de irascibilidade, ao passo que a razão, alguns nunca a alcançam, segundo me parece, e a maioria, só tarde” (441a-b). Até em animais selvagens é notória a percepção da irascibilidade (441a). O próximo argumento (441b-c) é mais contundente para identificação de uma diferença entre a parte irascível e a racional<sup>75</sup>.

A análise em curso se volta novamente para a cidade, nos reorientando para o pressuposto de as mesmas partes dela também no indivíduo e em número igual (441c). Estamos diante do binômio alma e cidade sobre o qual avançamos agora. Nosso exame alcança novamente a identificação desta última com a alma humana. Já não restam dúvidas de que o indivíduo para se inserir na cidade deva ser necessariamente sábio naquilo mesmo que é a cidade, igualmente deve ser corajoso.

---

<sup>75</sup> Para Hendrik sobre o conflito motivacional esses argumentos (441a-b) são preliminares e inconclusivos dentro do embate entre os elementos da alma. Mas o argumento, sobre a exortação de Ulisses ao censurar o coração mostrando um princípio da alma a repreender o outro, este sim, tem mais relevância dentro do conflito. Annas (1981, p. 126-127) por sua vez aponta a questão para a irascibilidade no “Espírito” (*thymoeides*). Ela nota aí a tendência a agressão e a violência uma vez que o espírito é dito ser encontrado em crianças e animais. A autora sugere que essa tendência pode equivaler-se a um posicionamento ante a busca do que se quer, mas em 518a-b será mesmo a parte da alma que se compraz com vitórias e honras, ultrapassando a mera questão de se conseguir o objeto do desejo, excedendo-o a ponto de alcançar o orgulho por ter conseguido. Isto pode inclusive soar como a percepção de algo que é o certo a fazer. A consideração de Annas tem correspondência em 439e-440a quanto ao desejo e a rejeição de Leontis em sua atitude diante de cadáveres, seus anseios frente ao desejo de honra parecem não ter nada em comum com os impulsos das crianças ou com o que ocorre com os animais. Parece que Hendrik e Annas pensam de modos semelhantes quanto a pouca importância da passagem em questão.

Essas virtudes devem estender-se a tudo quanto lhes disser respeito, uma vez que cidade e indivíduo “se comportam do mesmo modo” (441c-d). Assim, o homem é justo como a cidade o é. Aqui novamente é retomado o PDC para lembrar o fato de a cidade ser justa apenas sob a condição de cada habitante ocupar a sua tarefa específica (441d).

Por seu turno as virtudes devem operar seguindo determinada ordem. Acima das outras, a razão como parte calculativa deverá governar as outras partes, zelando por elas porque é nela que reside a virtude da sabedoria. À cólera cabe obedecer e a ela se juntar como aliada, como naquela harmonia entre a música e a ginástica, sobre a qual tanto discorreram: “uma, fortalecendo-a e alimentando-a com belos discursos e ciência, outra, abrandando-a com boas palavras, domesticando-a pela harmonia e pelo ritmo” (441e-442a). A união entre a razão e a cólera, por seu turno, dominarão o elemento concupiscente: “E essas duas partes, assim criadas, instituídas e educadas de verdade no que lhes respeita, dominarão o elemento concupiscível” (442a-b). O elemento concupiscível, segundo Sócrates é o maior na alma, também é o mais apegado às riquezas. O que importa aqui é o domínio desta parte uma vez que ela pode pôr em risco todo o conjunto da alma, portanto, ela deve ser vigiada. O problema é como vigiá-la.

A virtude da coragem é retomada. Um indivíduo é corajoso quando não se deixa dominar pela parte irascível de sua alma, mas torna-a sua aliada, quando da necessidade de preservação diante de sofrimentos e prazeres, guardando a instrução que a razão lhe ditar (442c). Quanto à virtude da temperança fora acordado que o indivíduo que conservar amizade e harmonia dos elementos será denominado temperante (442c). É porque *ira* e *concupiscência* devem concordar que é a razão que deve governar e, principalmente, garantir que aqueles elementos inferiores, não se voltem contra ela (442c-d). Fato é que tanto no terreno da cidade, quanto no campo individual a temperança assim se constitui (442d). Deve-se observar o comportamento de um homem que nasceu e se criou dentro dos preceitos da cidade. Será que ele, tendo recebido um depósito de ouro e prata, e, no caso de parecer que o tivesse desviado, alguém o julgaria mais capaz de realmente praticar o desvio, do que aqueles que não houvessem nascido e nem mesmo sido criado aos moldes da cidade ideal (442e-443a)? Glauco assente que sim, mas a gravidade do problema não se encerra aí.

Esse homem se isentaria de sacrilégio, roubo ou traição, mesmo diante de amigos e da própria cidade, encontrando até quem o defendesse (443a). Quando se tratasse de outras tantas atitudes nada concernentes aos modos da educação que vieram preconizando ao longo de todo o diálogo, como ao adultério, a falta de atenção para com os pais, o culto aos deuses, a quem se atribuiria, mais que a qualquer outro um comportamento desses? A qualquer outro fora dos preceitos definidos (443a).

Essa argumentação retoma às prescrições da função de cada elemento na alma executar a tarefa que seja sua, neste caso, relativo a mandar e a obedecer um sobre o outro. Ora o equilíbrio das tarefas de cada elemento da alma equivale ao seu comportamento também na cidade (443b). É isto que justiça deve promover: “esta força que produz tais homens e cidades” (443b). Sócrates exprime seu gosto pelo nível a que chegaram nesta altura da discussão, estimando que tinham alcançado, depois da fundação da cidade e “com o auxílio de algum deus”, chegaram a “qualquer princípio e modelo de justiça” (443b): “A justiça era qualquer coisa neste gênero, exceto ao que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que ele verdadeiramente é, o que lhe pertence” (443d). A suposta *harmonia* que juntou cidade e indivíduo é comparada a três termos de uma proporção musical, tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperantes e harmoniosa (443e). Alcançado este nível, pode se dar ou não o caso de atarem-se as riquezas, aos cuidados com o corpo, à política, ou de acordos entre particulares, mas somente se for entendido ser “justa e bela a ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos (443e-444a).”

O exame sobre a injustiça novamente tem lugar. Contrariamente à toda harmonia presente na justiça em relação a cidade e ao indivíduo a injustiça será “uma sedição dos elementos da alma, que são três, uma intriga, uma ingerência no alheio, e uma sublevação de uma parte contra o todo” (444b). No caso da justiça ela “consiste em dispor, de acordo com a natureza, os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros; a injustiça, em contra a natureza, governar ou ser governado um por outro” (444d). A justiça da qual se fala é a dos elementos da alma. Por seu turno a *natureza* neste passo se refere a cada elemento da alma. Para comprovar esse fato, cada uma, justiça e injustiça dominam um dos elementos na alma. Mas noutras questões aceitam a dominação dele. O que se querdizer com isso? Que outras coisas seriam essas?

Para responder a essas questões novamente reportamo-nos à tese da justiça para o mais forte (338c). Não parece haver diferença entre as forças aqui: a alma racional domina a irascível, os guardiões devem dominar os outros grupos. Estamos falando de força nos dois casos, com a diferença que para exercer o domínio das partes da alma no indivíduo, pela razão, a força exercida será pela comunidade dos guardiões, que deverão para isto ser instruídos.

Em princípio é clara a diferença entre os domínios: domínio dos elementos da alma e domínio pela lei. O problema é: seriam os governantes levados a agir em proveito próprio devido suas almas estarem sob o comando de um elemento que os leve a esse tipo de ação? Em outras palavras: que *força* é essa que os levam a necessidade de lançar mão do domínio como único recurso para seu poder. Poderia ser isso algo sensato? O que vimos no primeiro capítulo sobre a alma do tirano responde a essas questões, numa palavra sua alma insaciável está sempre na busca por saciar seus desejos. A conclusão que chegam, já perto do final do livro IV, é que a virtude se assemelha a um gênero de saúde, beleza e bem-estar da alma (444e).

O exame da alma tripartida encerra-se neste ponto e também o capítulo em questão. O problema da justiça, suas causas, suas consequências, as prescrições e ensinamentos sobre a educação desde a infância para o homem a ser formado, a fundação da cidade com seus princípios, e finalmente os conflitos no interior da alma compuseram o percurso inicial para alcançarmos a investigação da resposta a tudo isso. Sendo assim o próximo capítulo tratará de expor a proposta de Platão, qual seja seu projeto educativo voltado para os governantes/guardiões.

### III. A RESPOSTA PLATÔNICA PARA A CIDADE

No capítulo anterior identificamos pontos relevantes rumo ao estabelecimento do projeto educativo que temos falado. Em âmbito maior, ele contempla os seguintes pontos: 1) a felicidade na cidade, 2) a atuação dos filósofos guardiões como governantes e vigias da cidade respectivamente, e 3) a discussão em torno da tripartição da alma e suas virtudes, tanto na cidade quanto no indivíduo.

No primeiro ponto vimos que a felicidade não fora pensada apenas para uma parte da cidade, ela deve se estender por ela toda. Como garantia, a proposta estabeleceu as condições do PDC, onde cada um deve fazer unicamente a sua parte. A justificativa para isto é o fato de os homens com possuírem naturezas diferentes. O princípio se ancora neste conceito operatório de natureza. Na proposta platônica, através da educação e seleção dos homens, eles estarão aptos a colaborar com sua arte. Quando, enfim cada um cumprir a sua parte na cidade, será consentido a cada classe participar da felicidade (443c). O PDC revela pelo menos três problemas: primeiro não sabemos como e quem identificará a natureza de cada artífice, quando se trata da classe trabalhadora. O segundo problema fica por conta do sacrifício da classe intermediária, os guardiões: a eles é imperativo não progredir materialmente. O terceiro ponto, refere-se à força que se deve imprimir sobre a classe dos trabalhadores para que eles cumpram suas tarefas. Os problemas aqui reunidos, nos leva a pensar que contribuem para uma tirania: será pela força através da classe guardiã, e também pela lei, que a cidade exercerá seu mando. A diferença em relação a justiça para o *mais forte* é que o que se defende é a melhor vida para todos como ideal supremo.

O segundo ponto relevante para o projeto platônico, mostrou o porquê de os guardiões estarem constantemente a vigiar a cidade: eles devem cuidar para que ela não ultrapasse os limites que comprometam sua boa administração. Do mesmo modo sobre eles recairia monitoramento constante, sob pena da cidade sofrer com desvios ante os riscos de introduzir-se ali costumes e práticas que possam levar a sua ruína.

No terceiro ponto, e esse é o maior destaque do livro IV vimos a necessidade teórica e metodológica, estabelecida por Platão, de critérios, para verificar se na alma, também constavam as mesmas partes que a análise encontrou na cidade e, conseqüentemente a justiça.

Sócrates o fez a partir de minucioso exame, com a chamada divisão da alma em três partes, o propósito foi o de descobrir se a alma individual, possuía as mesmas virtudes que a cidade. Concluiu-se que a alma individual, assim como a cidade, também é sábia, corajosa, temperante e justa. A partir deste ponto, a discussão apresentou problemas decorrentes dos conflitos que as partes da alma podem sofrer.

A parte racional, com a virtude da sabedoria, que deve superintender sobre as demais quando introduzida a questão da luta interior, se vê em riscos. O maior deles é perder terreno para os desejos, que por sua vez, também lutam entre si. A questão se mostra problemática, principalmente porque os riscos na alma – tripartida -, no indivíduo afetam a unidade da cidade. Para nós, o interesse de Platão pela unidade, revela a preocupação com que a cidade seja bem administrada em seu todo, sendo assim, a luta entre os desejos na alma fere o PDC, senão vejamos. Sócrates mostrou que a justiça era o sustentáculo deste princípio relativamente à natureza humana, o seu interior, ou a sua atividade interna, porque é o que o homem tem de verdadeiramente seu, de modo que tornar-se-ia injusto que qualquer parte da alma se ocupasse de tarefas que não lhe pertencem (443d).

Ao ocupar-se de outras tarefas, o resultado é a perturbação dos seus elementos, causando a intriga, a intromissão de um em outro, o levante de uma parte contra a outra, revelando-se grande confusão, numa luta pelo poder, pois a parte ‘vencedora’, tomaria para si um poder que não lhe pertence, promovendo uma transgressão daquela parte verdadeira que se tornaria escrava da então comandante, a ela servindo (333b). Da relação de justiça entre cidade e indivíduo, bem como a felicidade na cidade, emerge a diferenciação, junto a tripartição da alma, da alma educada e da não educada. Para tratar desta questão há que se considerar a natureza como a aptidão de cada pessoa, seja ela educada ou não. Na primeira, espera-se que os elementos se harmonizem, contrariamente isto não se verifica na segunda.

Santos (2016, p. 9-10) mostra que o conflito entre as partes é provocado pela transferência do conceito de natureza a instâncias que não lhe pertencem: a razão, como a parte a quem cabe o comando das outras duas, somente pode exercer sua função se aquelas consentirem. Diante deste desvio outro problema não menos importante é criado: a desejada coerência interna do PDC é abalada.

A briga entre as partes envolve dominar e ser dominado, governar e ser governado por –apenas- uma parte (444d). Se a justiça consiste em cada uma fazer sua parte, ao mesmo tempo em que é a justiça o fundamento do PDC, entendemos que na prática o princípio também fica abalado perante o conflito referido. Pergunta-se: o que fazer para que o PDC não seja afetado de modo a comprometer a harmonia da cidade?

A resposta será uma proposta, que dê conta, na prática, de transpor os obstáculos causados ao governo da razão. A possível solução para este problema virá de um currículo que educará a cidade, ele será delineado no livro VII da *República*. Antes de chegarmos lá, veremos como se dá a preparação do terreno para que o currículo seja exposto. Uma vez que o objeto da empresa platônica é a seleção, inicialmente, daqueles que irão governar a cidade, trataremos dos óbices que podem impedir a aplicação na prática da proposta elaborada por Platão. Não é difícil adivinhar que esses entraves se situam na alma humana e no tipo de educação que ela recebe.

O homem educado conforme a descrição platônica não é um tipo comum de se encontrar, por isso mesmo, precisa ser instruído. Diante desta prerrogativa devemos perguntar se mesmo recebendo educação para uma vida melhor, formado neste propósito, estaria ele mesmo disposto a contribuir para que a vida melhor se dê na prática? Falamos a pouco de um cidadão paradigmático: se adequaria ele ao molde esboçado e de acordo com as instruções e os ensinamentos que já vimos? Outra questão a ser examinada é se, diante da possibilidade de o homem instruído para ser um cidadão modelo, devemos também compará-lo ao seu contrário, o homem não instruído naquele propósito. Por fim, o alvo principal de Platão, segundo ele mesmo defende, é o governo de uma cidade justa, que abrigará um cidadão igualmente justo. Assim, o projeto poderia vislumbrar uma vida melhor para todos.

Essas considerações reclamam os seguintes esclarecimentos: a) quem seria esse cidadão paradigmático, cujo modelo é a resposta platônica aos problemas da cidade mal administrada? E, b) quem é o homem que deve governar a cidade justa? Para atender a essas questões, primeiro trataremos da possibilidade de um *cidadão paradigmático*.

Neste tópico contaremos com o apoio de Julius Moravcsik<sup>76</sup> que sugere uma *ética ideal* em Platão. Junto a ela alinharemos a ideia de um cidadão desenhado pelo filósofo. Num segundo momento, trataremos das justificações platônicas sobre o homem que deve governar. Perceberemos que o homem que foi educado será o filósofo, assim, devermos identificá-lo também, bem como o seu contrário. Mas neste ponto ainda encontraremos outros problemas: o falso filósofo, ainda envolvido em falsas opiniões. Também enfrentaremos dentro da Teoria das Formas, os contrários *conhecer* e *não conhecer*. Daí retiraremos os subsídios para a distinção entre o cognoscível e o incognoscível, a multiplicidade de opiniões.

Ainda neste capítulo a descrição do filósofo e sua natureza é ampliada. O perigo de uma educação malconduzida sai da esfera poética e alcança os sofistas. Os entraves ao exercício da reflexão ou da atividade filosófica também são assinalados. Logo depois ingressaremos no coração a *República*, com as imagens do Sol, a Linha Dividida e a Alegoria da Caverna. Finalmente chegaremos a seleção do melhor homem (*to kreitton*), as disciplinas propedêuticas que o preparam para o domínio e a utilização da dialética, estágio final do aprendizado, fase última da seleção.

### 3.1. O Cidadão Paradigmático

A educação sugerida por Platão além de ensinamentos e prescrições requer comportamento que se adeque ao que é proposto. Ainda que os homens destinados ao governo da cidade recebam instruções para sua função, de nada adiantaria todos os instrumentos utilizados, as provas a eles imputadas, se não estiverem dispostos a se manter firmes nos propósitos de se tornarem homens bons.

A expressão “homens bons” nos remete a homens que mostrem verdadeiramente esse traço de caráter, tratando-se, portanto, de um modelo, melhor dizendo de um cidadão-modelo. Ele deve zelar por toda a cidade, seja ante o perigo de invasores, seja na manutenção de itens básicos à vida. A exigência em zelar pelos outros significa não ter em exclusiva atenção a si mesmos em primeiro lugar.

---

<sup>76</sup> MORAVCSIK, 2006, p. 111-123.

Antes de expormos as etapas do currículo indagamos a possibilidade de haver submersa no ideal de cidadão proposto, uma ética que se adeque ao modelo, uma vez que o comportamento exigido daqueles homens encerra a exigência de não obter vantagens próprias. Pergunta-se: esses homens farão suas tarefas por vontade própria? Optamos por pensar que sim, caso contrário, como poderão desvincular-se de vontades e desejos próprios?

Acompanhando nossa defesa desse ponto de vista, entendemos que a educação orientada para a função de governantes/guardiões é o pilar do projeto político-educativo-filosófico platônico, portanto merece apreciação responsável e não arbitrária. Por outro lado, defendemos igualmente que o ideal de Estado delineado nas linhas da *República* depende igualmente ou até em maior grau da vontade daqueles que nele se engajam para fazê-lo acontecer. Sobre esse *querer* fazer trataremos adiante.

O ideal platônico de educação surge não somente da necessidade de suprir necessidades humanas ou da garantia de felicidade a toda cidade. Antes disso ele representa um repúdio a uma concepção utilitária de justiça defendida pela vantagem por o *mais forte* nos termos apresentados na realidade política. Para nós isto reclama ainda mais a necessidade de investigar sobre uma possível *ética* que se a contraponha e que possa suportar o ideal platônico. Moravcsik entende que o ideal se encontra dentro de uma perspectiva ética atraente a qualquer pessoa que alimente igualmente ideais de um bem viver.

O modelo de cidade delineado por de modo perfeito só pode estar no Céu (*Rep.* 590b). Da condição de existir a cidade ideal no céu perguntamos se ela, conforme organizou pretendeu Platão, poderia obter *status* na realidade, sem uma ética que acomodasse de modo igualmente eficiente essa organização? Admitindo a necessidade de uma ética que suporte o modelo platônico segue-se outra pergunta: de que *ética* se está falando?

Moravcsik procura elucidar a dimensão ética em Platão em dois momentos: 1) caracterização da *ética ideal*, 2) traços do que seria o caráter ideal da pessoa platonicamente boa, que de agora em diante atenderá pela sigla PPB. De início, examinaremos o conceito de ética ideal, em seguida trataremos do que o autor entende sobre ética dentro da ação humana na concepção platônica.

Também examinaremos a relação que o autor faz entre a alma tripartida e ética ideal, bem como entre saúde e virtude<sup>77</sup>. Posteriormente trataremos de examinar uma possível relação entre o cidadão paradigmático – governante/guardião/artífice – e as considerações tecidas por Moravcsik sobre a PPB. Para finalizar veremos se o padrão de vida estabelecido aos homens responsáveis pela cidade é passível de suportar tanto a defesa platônica de homem ideal, quanto as considerações de Moravcsik sobre ele.

Moravcsik associa ética ideal e bem humano. Inicialmente ele destaca uma versão de *ética da virtude* e a denomina *ética ideal* cujo fundamento reúne dois aspectos intrínsecos ao *bem humano*: a) um *objetivo* apropriado de vida e, b) uma estrutura de caráter, este com mérito próprio e ligado ao objetivo: a estrutura é necessária à realização do objetivo. A ética ideal abre terreno para diferentes propostas quando se trata de definir objetivo(s) e estruturas de caráter correto(s). Objetivos gerais para a vida humana variam desde o mais simples, ser rico, até o mais complexo, objetivos certos para vidas humanas e traços de caráter ou padrões de vida adequados.

O *objetivo geral* se prende a *traços de caráter* desejáveis: de modo intrínseco nenhum tem prioridade sobre o outro, ao mesmo tempo em que é possível demonstrar que o tipo de objetivo e caráter podem nos conferir modelos de seres humanos que serão cooperativos de várias maneiras e não visarão prejudicar os outros. Nesta concepção, deveres e obrigações podem ser derivados de bens humanos, mas não dependentes de motivação puramente moral, ou seja, os bens humanos podem combinar aqueles valores, não porque a moral assim determinou. O importante é a prerrogativa inicial da seleção de um ideal, para depois definir o que é útil em relação a ele.

Em decorrência, a ética ideal orienta para a necessidade também de desempenhar certos papéis em certos relacionamentos, assumindo determinados deveres e obrigações. Importante notar que o espaço conferido a deveres e obrigações não figura como postulado da teoria. O que daí resulta é a necessidade de formular e defender um ideal e nele articular deveres como os que existem entre quaisquer relações sociais: família, amigos, comunidades políticas dentre tantas

---

<sup>77</sup> A saúde é condição primordial para o exercício da função dos governantes/guardiões. Ela também guarda relação direta com a ética na *República*. Ver capítulo anterior.

outras. Após delinear a ética ideal, Moravcsik passa a defender que há na proposta platônica um ideal de ética. Vejamos como o autor defende sua tese.

Para o autor, Platão classifica a ética entre as atividades constituídas por discernimento genuíno, ou seja, uma ética que se encaixe na vida humana por *escolha* própria. Essa classificação é seguida de uma questão: como a ética assim posta se liga às atividades intelectuais, ou ao *plano racional* e à vida cotidiana, ao *plano prático*? Moravcsik pondera que o objetivo certo para a vida humana é entender a *ordem* e *harmonia* que caracterizam a parte fundamental da realidade e incorporar isso também em nossa vida (*Timeu* 47c-d, 90c-d)<sup>78</sup>. Por seu turno Platão erige seu ideal na racionalidade porque ela confere entendimento da ordem junto ao entendimento da *harmonia* entre as *Formas*. Esse entendimento nos levaria a *querer* criar tantas instâncias o quanto possível da harmonia, sabendo que algumas dessas instâncias serão incluídas em nossa vida, algumas na vida de outras pessoas. O desenvolvimento de um caráter em que o *entendimento* governasse de diversos modos seria a base para perseguir esse fim<sup>79</sup>. Deste modo, uma pessoa não desfrutará de objetos cuja posse prejudique o desenvolvimento e o uso da razão.<sup>80</sup>A razão ao compor a teoria da ética ideal nos remete à teoria da alma tripartida. Agora veremos como ela é aí inserida.

Moravcsik mostra que os fundamentos da tripartição da alma (436a-444a) são de cunho psicológico, objeto de apreciação por parte de muitos autores<sup>81</sup>. O que o autor traz de novidade então? Ele mostra que aqueles fundamentos se acomodam na exposição da ética ideal feita por Platão revelados nos conflitos: apetite, razão e emoção (437d, 439d, 440c), e experimentados nas tomadas de decisão. A novidade fica por conta da acomodação da ética ideal aos conflitos entre as partes da alma: alguns conflitos envolvem choques entre razão e apetite, outros entre emoção e apetite, mas não é afirmado por Platão que todos os conflitos estejam dentro desses padrões. Se não se encontram todos os conflitos dentro de um padrão, qual é a importância da tripartição para a caracterização da alma?

O autor aponta apropriadamente a *perspectiva* do agente levando a necessidade de estabelecer prioridades entre as várias partes psíquicas e físicas de

<sup>78</sup>Referido por Moravcsik

<sup>79</sup> Mesmo em face de atitudes positivas ou negativas, conforme se vê no *Fédon*, 67-69.

<sup>80</sup> Comportamento que justifica o esforço individual pelo bem comum.

<sup>81</sup> O que já foi amplamente mostrado e discutido por Arruzza, Hendrik nesta investigação.

um ser humano. Ora se falamos em perspectivas estamos dentro de um terreno ideal, portanto realizável ou não, e neste caso, se realizável, será a partir da decisão do agente, aqui considerado o governante/guardião, e até o artífice, uma vez que ele também possui seu paradigma.

Moravcsik pondera que em nossa condição de agente, ao decidirmos fazer uma coisa em vez de outra, somos forçados a considerar algumas de nossas partes mais importantes: algumas partes físicas são mais importantes, pelo valor da sobrevivência, porém várias decisões e padrões de atividade implicam que algumas de nossas capacidades racionais são mais importantes que alguns de nossos elementos emocionais (elementos do *espírito*). Moravcsik entende que a alma saudável é aquela em que a harmonia é estabelecida pelo governo da razão. O autor mostra sua visão desse governo: de início o desenvolvimento da *razão* e *entendimento* tem prioridade sobre o desenvolvimento de outras capacidades psíquicas (p. ex. experimentar uma grande paixão). Em seguida a alma conduzida pela razão nos permite entender e reconhecer o bem, nos levando a reconhecer igualmente objetos dignos de *aspiração*. A razão age como um magnetizador: objetos apropriados atuam para nós como ímãs, provocando uma aspiração de modo geral. Por fim a *razão* pode mostrar que objetos anteriores de nossos desejos podem possuir ou não características que contribuam para o que é bom, como numa seleção de prioridades e atitudes.

Platão reconhece a energia apetitiva e emocional nos humanos, mas sua proposta é que estas sejam guiadas pela razão e de maneira adequada. Tendo em conta as virtudes das partes da alma, sabedoria, coragem e autocontrole, quando há o funcionamento harmonioso – cooperativo e não competitivo entre as partes dá-se a justiça individual<sup>82</sup>. Quando fala em justiça individual Moravcsik reforça que ela não se liga a uma virtude competitiva em função de outro alguém, por exemplo, o melhor atleta de uma cidade. Esta observação é introduzida para mostrar que há virtudes que não são nem cooperativas nem competitivas como ser capaz de se defender sozinho. A *harmonia* interior de uma pessoa é não-competitiva, outras pessoas podem possuí-la. A virtude da sabedoria é cooperativa: é possível alcançá-la e cultivá-la por meio de iniciativas cooperativas. As virtudes como o sustentáculo da ética ideal relacionam-se

---

<sup>82</sup> Lembramos aqui as considerações de Sócrates sobre a justiça na cidade e sua relação com a justiça individual. Vide capítulo anterior.

à saúde porque não há como ser um homem bom sem ter um corpo bom. Esse motivo leva Moravcsik a tratar desta relação.

Platão explica suas concepções éticas de diversos modos e um deles se atém a analogia entre o *corpo saudável* e o *ser humano bom*<sup>83</sup>. A saúde é não-competitiva, ela é a condição em que o corpo se encontra quando em seu melhor estado o que não deve ser confundido com obtenção de prazeres do modo experimentado no *hedonismo*<sup>84</sup>. O que é saudável para uma pessoa pode não ser para outra, mas há um elemento funcional comum na base de todas essas manifestações: a restauração e a manutenção do bem-estar do corpo. A saúde assemelha-se acima de tudo à Forma do *bem*: a saúde é para o corpo o que o bem é para a alma. Ser saudável é uma função do *corpo*, enquanto ser bom, em termos de objetivo e caráter, é uma função da *alma*.

Saúde e caráter bons são partes constituintes do desenvolvimento humano e não meios: uma vida boa e saudável será, de fato, mais prazerosa do que uma vida má e sem saúde (*Leis*, 733e-734c)<sup>85</sup>, ou seja, o que é bom para nós não pode nos fazer sofrer, na visão otimista de Platão. Mas há uma ressalva. A vida boa e saudável é prazerosa para o tipo certo de indivíduo. Cabe então indagar sobre quem seria esse tipo certo de indivíduo. Para nós é o cidadão paradigmático nascido no seio desta tese. O paradigma a ele imputado deve ser acompanhado de uma característica intrínseca, a bondade. Vejamos se o cidadão-modelo é uma PPB.

O que é uma pessoa boa para Platão? Pensamos que seria aquela disposta a cooperar para o bem da cidade. Moravcsik responde que de início esta pessoa deve ter um objetivo e um caráter corretos, como já visto. Em seu modo de agir, uma pessoa boa não vai querer roubar, trair, cometer adultério, negligenciar os pais, cometer sacrilégios<sup>86</sup>. Numa comunidade de pessoas platonicamente boas os membros não têm nenhum interesse em prejudicar uns aos outros, mas o que justificaria este modo de pensar?

---

<sup>83</sup> O que reforça o exame socrático da relação da saúde, com a arte da medicina, o desenvolvimento do corpo saudável através da música apropriada e da ginástica e com a dieta apurada dos governantes/guardiões.

<sup>84</sup> Por exemplo, no prazer de exercitar excessivamente o corpo não somente na ginástica, mas também no apego a atividades sexuais. Não é por menos a prescrição aos guardiões sobre a melodia da música que amolece o corpo (411a-b), e a censura em frequentar cortesãs (404c).

<sup>85</sup> Citado por Moravcsik.

<sup>86</sup> Conforme defende Sócrates em relação ao respeito que deve ser ensinado já na infância.

A resposta é simples roubar, cometer adultério e outros atos não condizentes com *peessoas boas* não levam à realização do objetivo humano correto ou do caráter que participa das quatro virtudes, que Moravcsik tem por sabedoria, coragem, autocontrole e justiça individual. Uma pessoa interessada em cometer atos contrários ao bem humano interferirá na aspiração das coisas genuinamente boas. O autor defende que a tarefa da ética platônica é descrever o tipo certo de indivíduo, cujo equivalente mais próximo seja:

O uso de “bom” em caracterizações do que faz de uma entidade um bom espécime de uma espécie. Para tal indivíduo, más ações são abomináveis e interferem com a sua realização do que ele julga ser bom. (Moravcsik, p. 116).

Entendemos que as prescrições e os ensinamentos, o currículo proposto por Platão, estejam inseridos na lógica constituidora de uma pessoa: “um bom espécime de uma espécie”. Tendo em vistas sempre o governante/guardião, lembramos que eles são idealizados contra o mais o tirano. De acordo com Moravcsik podemos afirmar que Platão pretende formar um novo espécime e uma nova espécie? Importa responder o seguinte: ante a possibilidade da ética ideal condizente ao ideal platônico de cidade, a PPB mostrada por Moravcsik - para nós transferida inicialmente ao papel do governante/guardião instruída e formada para sua função-, garantiria o a ética ideal na prática?

O autor objeta que não. O motivo desta afirmação é que seria necessário saber qual é a inspiração positiva que Platão oferece para que uma pessoa boa seja cooperativa. Uma orientação positiva na direção de outros membros da comunidade humana é uma questão de *amor* pela harmonia, o que nos levaria do plano intelectual ao ético, e não um mero dever: é preciso haver um interesse do *agente bom* em criar harmonia. Concordamos com isto<sup>87</sup>. Por seu turno a ética platônica deflagra o contraste entre o indivíduo de ‘funcionamento harmonioso’ e a pessoa que calcula o prazer ou a utilidade em todos os casos<sup>88</sup>. Mas não é apresentado por Platão um princípio de dever em que toda essa cooperatividade estaria fundamentada: não há deveres e obrigações anteriores a articulação da ética ideal, do mesmo modo que não

<sup>87</sup> Assinalamos mais uma vez o problema da classe dos artífices: que motivação eles teriam em *apenas* servir a cidade, não estamos certos de que fizessem isto de bom grado.

<sup>88</sup> Vide constante conflito entre as partes da alma e a relação com as decisões fundamentadas na razão, no caso dos governantes/guardiões, radicada na virtude sabedoria.

há nenhum senso de utilidade não fundado na concepção do bem humano, conforme articulado pelo ideal<sup>89</sup>.

Por outro lado, não seria acertado dizer que não haja espaço para dever e obrigação. Diferentes papéis ligar-se-iam a diferentes deveres<sup>90</sup>, do mesmo há uma utilidade relativa ao ideal e relacionada aos vários papéis desempenhados numa comunidade política florescente, caso da sugestão platônica com a *República*, ou de qualquer outra cidade que estivesse em formação. Haveria a possibilidade de se derivar, para nosso autor, a partir do ideal platônico, princípios de distribuições de bens que fossem necessários ao menos para se cogitar de uma comunidade onde a vida gire em torno da promoção do entendimento e na incorporação da harmonia<sup>91</sup>.

Moravcsik responde que *princípios distributivos* não são a tônica da argumentação platônica, pois eles não se aplicam aos bens mais elevados, como os bens intelectuais que encontramos em nós. Uma pessoa *boa* deve preocupar-se com bens físicos apenas na medida em que estes sejam necessários. Isto nos remete ao problema do sacrifício da classe guardiã que será examinado sob a perspectiva moravcsikiana no próximo tópico.

Quanto ao nosso cidadão paradigmático como resposta aos problemas da cidade mal administrada, como podemos caracterizá-lo para fazer sua relação com PPB? Atentemos primeiro para a noção de pessoa. Se não temos nem em Platão, nem na Grécia Clássica um termo ou uma referência à *pessoa*, como aproximar nosso cidadão daquilo que queremos denominar pessoa? Trabalhamos aqui com o conceito filosófico de pessoa como o ser humano em sua ação moral; também aquele que ajuíza a ação pode ser entendido como pessoa. Esta noção nos remete a uma questão filológica: uma “pessoa” platonicamente boa, para ser platônica, dentro das teorias da virtude, da alma tripartida, e da fusão cidade-cidadão, é aquela que pensa platonicamente? Admitindo que sim, podemos inferir que aqueles que assim não pensam estariam fora do modelo do ‘novo’ homem.

Avançando em nossa defesa do cidadão modelo e cogitando-o como o “cidadão” para a cidade de Platão, ele somente pode ser assim denominado quando aproximar-se das três partes de sua alma, ou seja, quando racionalmente puder

---

<sup>89</sup>Ou seja, fora do bem humano não se pode contemplar uma ética ideal em Platão.

<sup>90</sup> Seria o caso das diferentes classes na cidade com seus deveres e obrigações.

<sup>91</sup> É o caso da vida comum dos guardiões.

contemplar essas partes seus conflitos e exercer sua *coragem* em lidar com eles de modo eficiente. Isto ocorrendo, podemos responder a segunda questão: nosso “cidadão” aproximara-se igualmente da *pessoa*. Configura-se aqui uma relação de todo-parte: a cidade dentro de cada cidadão situando-se como o núcleo da justiça. Neste ponto a relação do PDC com a justiça, mostra por completo a dependência entre um e outro: caso a ação do cidadão se revele justa, conforme a justiça preconizada por Platão, entendemos que o cidadão possa vir a alcançar o status de pessoa, e ser considerando uma pessoa platonicamente boa. Pensando assim, passamos agora ao exame dos guardiões como PPB’s.

De volta a Moravcsik o que está em jogo é aquilo que pode nos levar a um padrão de vida desejado e que não rejeite a moralidade, permitindo descobrirmos o fundamento racional da moralidade e a sua viabilidade prática. Defendendo que esta máxima somente se aplica aos guardiões na medida em que o padrão de vida deles seja desejado. Neste quesito, vale destacar um argumento de Moravcsik sobre uma das vantagens da justiça para Platão, qual seja, poder considerá-la boa tanto em si mesma como em suas consequências (*Rep.* 357c-358a). Que sentido faz isso para a ética ideal aqui abordada, já que não faz nenhum sentido para a ética consequencialista ou utilitarista? A justiça ser boa em si mesma e em suas consequências releva o seu valor exclusivamente para a teoria platônica, porque as virtudes têm valor intrínseco como constitutivas de uma das metades do ideal: o *caráter* certo que assinalamos no início deste capítulo.

Para as consequências da justiça, as virtudes também são boas porque auxiliam na busca do *objetivo* certo, a outra metade do ideal, o que conferiria ao caráter e ao objetivo mérito igualmente intrínseco, neste caso uma metade tem consequências boas na medida em que facilita a obtenção da outra metade: a relação é de interdependência, sem a qual a empresa platônica não é imaginada.

Que relações podemos fazer entre 1) a ética ideal, 2) o *espécime* bom e, 3) o cidadão paradigmático? Para responder a esta questão retomamos brevemente a análise tecida nos tópicos acima. A ética ideal prevê que se tenha um objetivo geral, no qual se encaixe a seleção de um ideal aqui referido como a cidade bem administrada, o que seria útil ao ideal. A PPB deve possuir um objetivo de vida cujos traços de caráter sejam coerentes com os padrões de vida adequados àqueles traços. Entra em jogo a existência de um caráter cujo mérito próprio ligaria de imediato os

governantes/guardiões ao objetivo: governar bem e guardar a cidade. Esses seriam os papéis por eles mantidos em suas relações com os demais cidadãos e entre seus pares, aqui assumidos como governante/guardião/demais cidadãos/guardiões (*inter pares*). A relação entre eles é a de assumirem deveres e obrigações, ainda que isentos de um pressuposto moral na teoria, conforme apontou Moravcsik.

O autor havia observado a classificação de Platão entre as atividades constituídas por *discernimento genuíno* assim perguntamos: no caso do padrão estabelecido para governantes/guardiões, esse discernimento estaria garantido, e novamente, esta ética espelha uma ética concernente na vida daqueles homens por vontade própria? Voltamos de novo ao problema do *querer*, a vontade desses homens em assumir o papel que Platão lhes imputa e nos deparamos com outro problema: é por escolha que o governante/guardião vai para sua função, ou ele é escolhido? Ele é escolhido e já mostramos isso no início de nossa investigação, a resposta está na *República* ainda no livro I, pois ninguém deve ir para o governo por vontade própria, mas sim por obrigação (347c). O mesmo consideramos no caso dos guardiões, afinal quem deseja abrir mão de vontades próprias em função de toda uma cidade? A chave para a resposta a esta e às questões anteriores está na *disposição* em negar uma vida regada a prazeres e desejos. Resta saber se aquela disposição é algo a ser desenvolvido numa alma predisposta a função que lhes designem.

Novas questões sobrepõem-se: seria lícito chamar a isto *discernimento genuíno* dentro da ética ideal? Podemos afirmar que o projeto educativo de Platão contribua para que, na prática, as atividades dos homens escolhidos coadunem com os planos (racional) e com o plano *pessoal* de quem foi escolhido? Respondemos a essas perguntas admitindo que a proposta educacional de Platão tenha foco no *objetivo certo*, apontado por Moravcsik e ressaltamos aquele objetivo como a melhor vida, neste caso, radicada no entendimento de uma *ordem e harmonia* e incorporado à cidade.

Defendemos junto ao posicionamento de Moravcsik de ética ideal, que a educação proposta na *República* para governante e guardiões confira-lhes uma formação em que o *entendimento* possa governar, embora nada possa garantir que isto se dê na prática. Lembramos que o autor pontuou no *Fédon* que mesmo em face de atitudes positivas ou negativas, o entendimento deva prevalecer; isto garantiria que uma pessoa não viesse a se deleitar com a posse de objetos que venham prejudicar

desenvolvimento e o uso da *razão*. Ora não é isso que a *coragem*, como virtude requerida aos guardiões exige? Tanto para cumprir seus deveres como para levar cada cidadão a cumprir sua parte com vistas a harmonia da cidade.

Neste ponto encerramos a análise e a defesa do cidadão paradigmático e passamos a explorar o homem que deve governar para em seguida nos chegarmos a resposta de Platão ao problema da justiça e da cidade malgovernada. O exame socrático da cidade *desorganizada* e *organizada* é brevemente retomado, para que se reflita sobre o que pode ser feito quanto aos males da primeira. O exame recairá sobre os defeitos que levam às cidades não organizadas e como elas poderiam passar ao tipo de administração da cidade ideal (473b).

O que Sócrates pretende demonstrar é que apenas uma alteração, que embora não seja de pequeno esforço atingi-la, poderá conciliar o poder político e a filosofia: a determinação que os filósofos sejam reis (473c-d). Além desta imposição, devem ser impedidas “as numerosas naturezas” (473d). Esta passagem revelam um elemento de violência no discurso, deixando transparecer o repúdio “aqueles que não concordarem com o que for imposto<sup>92</sup>.”

A introdução do governo pelo filósofo no diálogo servirá para a caracterização dele e do seu contrário. Em face de uma possível revolta por parte dos presentes, conforme alerta Glauco (474a), proveniente da defesa de Sócrates do governo do filósofo, há a necessidade de demonstrar que “a uns compete por natureza dedicar-se a filosofia e governar a cidade, e aos outros não cabe tal estudo, mas sim obedecer a quem governa” (474b-c). Haja vista que não se sabe bem que é o filósofo ou que tipo de filósofo seria o responsável pelo governo da cidade, é necessário investigar, pois, isso.

---

<sup>92</sup>Sprague (1976, p. xvii-129) no seu estudo sobre o filósofo rei faz três observações iniciais que nos permitem vislumbrar a importância que Platão conferiu ao assunto: 1) este tópico pode ser estudado sem referência a história do período junto ao fato de Platão ter crescido numa cidade influenciada por intelectuais, ou sua atitude perante a liderança política de Péricles, e, 2) seu método de pesquisa sobre o tema em questão confia exclusivamente nos diálogos, como os transmissores dos pensamentos Platônicos; é possível dar crédito a seus pensamentos que não atingem ou vão além do corpo do seu trabalho, e, 3) a autora assume que a amplitude dos diálogos mostra claramente, em termos cronológicos, do *Ion* a *República*, um mais ou menos claro desenvolvimento do pensamento de Platão sobre o filósofo rei. O que mais importa para a autora são as *technai* possuídas pelo filósofo rei, dado relevante quando se trata de administrar a justiça. Essa importância já é observada nos diálogos socráticos e neles se encontram implícitas e em conexão. Para saber mais, ver Sprague (1976, p. xvii-129).

A caracterização do filósofo se inicia com a diferenciação entre ele e o seu contrário. O desejo do filósofo pela sabedoria, em sua totalidade (475b), é sua definição por excelência. Por outro lado, aquele que repele as ciências, ainda mais quando jovem e despreparado na faculdade de entendimento, não possuiria aptidão para o saber (475c). Sendo assim, o filósofo é aquele que “Deseja prontamente provar de todas as ciências e se atira ao estudo com prazer e sem se saciar, a esse chamaremos com justiça filósofo ou não?” (475c).

Daqueles tipos que repelem as ciências poderá haver “muitos e bem estranhos”, pondera Glauco (475d). Sócrates começa a fazer a distinção entre eles alertando sobre o que ele denominou “amadores de espetáculos” (476a). Antes de chegarmos a eles há importante referência a fazer, uma vez que os designados amadores de espetáculos serão examinados e diferenciados a partir do que se pode ou não conhecer. Isso importa porque o filósofo é aquele que ama o saber, conforme visto.

A pergunta agora é: o que é o saber de acordo com a visão platônica? Para elucidarmos esta questão precisamos igualmente examinar o que seria o *não saber*. Será na contraposição, que Platão fará Sócrates diferenciar aquele que sabe daquele que não sabe, isto se dá numa referência metafórica entre o sono e a vigília (476c-d). Adentramos agora a Teoria das Formas de Platão.

### **3.2. Das Formas: opinião e conhecimento**

O que está em jogo na Teoria do Conhecimento de Platão, é o fato de cada ideia ou cada forma, mesmo sendo uma, mostrarem-se combinadas na aparência, e nos chegarem, assim confusas através de sua captação pela sensibilidade. Isso nos remete ao problema da multiplicidade de opinião. Como se poderia caracterizar a opinião? Segundo a linha dividida, ela é um dos modos de compreensão antes de se alcançar o nível do entendimento. Para um filósofo isto não representa um obstáculo uma vez que ele é capaz de reconhecer a *forma*, ao mesmo tempo em que possui em si o entendimento da natureza do plano sensível. Em contrário, o que não foi visto pelos olhos não existe para o homem que não viu. Isto dá a Sócrates a chance de, caracterizando-o, fazer a distinção entre os amadores de espetáculo e o filósofo. Os

primeiros são “amigos das artes e homens de ação” (476a). Do outro lado estão aqueles “únicos que com razão podem chamar-se filósofos” (473b). Ainda contrário aos amadores de espetáculos, o filósofo é aquele que “entende que existe o belo em si e é capaz de o contemplar” (476c-d).

Entre realidade e sonho é denunciado o erro, quando se mistura o que é e o que não é. O erro se dá quando cada pessoa cria suas opiniões, depositando valor em coisas que são mutáveis. A diferença entre o homem que busca o conhecimento do homem que não sabe, é que seu pensamento não se origina nas armadilhas das aparências oriundas do plano sensível. Sócrates indaga em defesa do filósofo que “quem conhece, conhece alguma coisa, ou nada? (476e). Essa indagação nos leva à relação entre o pode e o que não pode ser conhecido.

Admitindo que quem conhece, conhece alguma coisa, será algo que existe ou que não existe, ou ainda, algo que é ou que, *não é?* (477a) pergunta Sócrates. Glauco responde que não se pode conhecer o que não existe e Sócrates conclui que “o que existe absolutamente é absolutamente cognoscível” (477a). Ante a possibilidade de haver algo que existe e não existe, sua posição seria intermediária entre o Ser absoluto e o Não-ser absoluto (477a). Daí resulta a difícil compreensão semântica do verbo ser (*einaí*) seus vários sentidos aumentam a dificuldade quanto a compreensão do que pode ou não ser conhecido. Vejamos como se dão os sentidos do verbo ser.

O verbo ser se apresenta em quatro sentidos: 1) o *predicativo*, como em “Maria é bela”; 2) o *identitativo*, como em “o belo é belo”; 3) o *veritativo*, significando ser verdadeiro, como quando alguém pergunta: “Maria é aluna do curso de filosofia prática?” Se a resposta for idêntica ao conteúdo da pergunta: “Ela é”, ou seja, “Ela é [verdadeiramente aluna do curso de filosofia prática]”, por fim, 4) o existencial: existe. Destes somente o predicativo e o existencial interessam ao propósito de conhecer algo. O caso é que na língua grega não há o verbo existir, portanto, revela-se uma ambiguidade ante a possibilidade de ler diferentemente um enunciado, como em “X É”, mas é o que: predicativo ou existencial? A questão assim posta significa que aquilo sobre que se *opina* não é aquilo que a ciência *conhece* (477a).

No intuito de alcançar o conceito da intermediação entre o ser e o não-ser, ou entre o cognoscível e o incognoscível, o tema da opinião (*doxa*) é retomado, sugerindo que ela é “alguma coisa” (477b) diversa da ciência (477b); o que se conclui é que “a

opinião visa a um objeto, e a ciência outro, cada uma segundo a potência que lhe é própria” (477b). Cada uma possui competência cognitiva, porém com identidades diferentes. A ciência, ao respeitar a natureza do Ser, destina a conhecê-lo (477b). Para que essas proposições se conformem à discussão, Sócrates entende que há necessidade de estabelecer uma diferença entre as potências. Vamos a elas.

O exame das potências ou competências se inicia com a afirmação de que elas “são um gênero de seres” (477c), sendo através deles que “podemos fazer aquilo que podemos, nós e tudo o mais que tenha capacidade de atuação” (477c), como o exemplo da vista e do ouvido (477c). Aquilo que se nota no objeto e seu efeito, é o que lhe confere potência, sendo idênticas aquela que se aplicam “ao mesmo objeto e produzem os mesmos resultados, e diversas às que se aplicam a objetos diferentes e operam outros efeitos” (477c-d). Três tipos de potência são identificados: 1) saber ou ciência, 2) ignorância, e, 3) crença. A primeira, se refere ao Ser, ao que se pode conhecer; a segunda ao Não-ser, ou ao que não se pode conhecer e, por último, a opinião, que é relativa à aparência, e que se encontra em nível intermediário entre o saber e a ignorância. Por seu turno a ciência ou saber também é uma potência diferenciando-se da opinião porque se ocupa do Ser, ao passo que a opinião se ocupa do julgamento pelas aparências. A opinião pode ser verdadeira ou falsa, ela não conhece o mesmo que a ciência. Isto se justifica devido ao fato de cada potência possuir seu objeto, se elas se mostram diferentes em suas potências, decorre que a mesma coisa não possa ser objeto do conhecimento e da opinião (478a-b).

Se o objeto da ciência é o Ser, o da opinião há de ser outra coisa que não o Ser, indaga Sócrates? Sim, há de ser outra coisa, assente Glauco (478b). Poderia o Não-ser ser objeto da opinião, se uma opinião é formada por alguma coisa? (478b). O fato é que o ter opinião, deve ser sobre algo, como o Não-ser não se chama coisa alguma (478c), “ao Não-ser atribuímos, por força da necessidade a ignorância, e ao Ser o conhecimento” (478c); o objeto da opinião não é o Ser nem o Não-ser (478c), acaba-se por concluir que a opinião não poder ser ignorância nem ciência (478c). A opinião não é algo claro porque se encontra num plano intermediário, se mostra mais obscura do que a ciência e mais clara que a ignorância, permanecendo entre uma e outra. A próxima questão é sobre a possibilidade de uma coisa que ao mesmo tempo “existe e não existe”, caso isto ocorra, essa coisa estaria entre “o Ser absoluto e o Não-ser absoluto”, não havendo aí nem ciência nem ignorância (478d).

Chegamos assim à questão da natureza daquilo que é opinável, que é intermediário ao *ser* e ao *não ser* em seus estados puros. A natureza do que é opinável por ainda não se conhecer o *que é*, remete a muitas coisas, àquilo que se tem por múltiplo e que se mostra apenas aos olhos ainda sem passar pelo entendimento. Caso passe por esse estágio ficará a um passo de conhecer. Enquanto isto não se dá é preciso averiguar dentro do emaranhado contido no plano dos sentidos, coisas que *são* e que *não são*. Vamos a elas.

A questão dos amadores de espetáculo retorna. Ela sustentará o exame sobre um conjunto de contrários para identificar aquele que não busca a verdade e aquele que a busca (479a). As multiplicidades que se mostram ora de um jeito ora de outro, podem ter mais de um sentido, “não é possível ter delas uma concepção fixa como sendo ou não sendo, nem mesmo as duas coisas, ou nenhuma delas” (479c). A questão parece não ter solução: o que fazer com essa multiplicidade, que se mostra enganosa? A saída é situar o problema entre o Ser e o Não-ser (479c-d). Esta análise serve a crítica da postura daqueles que diante da enganosa multiplicidade também se confundem por contemplarem e possuírem opiniões sobre tudo, mas não conhecerem nada sobre o que opinam porque apreciam “a multiplicidade de coisas belas, sem verem a beleza em si, nem serem capazes de seguir outra pessoa que os conduza até junto dela, e sem verem a justiça, e tudo da mesma maneira” (479d-e).

O passo reforça o contraponto em relação àqueles que “contemplam as coisas em si, as que parecem sempre idênticas, e estão no caminho do conhecimento” (479e), esses se atêm à realidade devido sua inclinação não para a opinião, mas para o Ser em si (480a). Esta inclinação para o Ser em si somente se dá no plano das *formas*, uma vez que somente elas conduzem ao objeto do conhecimento, ou seja, contemplá-las não é para os comuns, somente aos filósofos isto é facultado, o que denota uma educação elitista e hierárquica. O que diferencia o verdadeiro filósofo daqueles que apenas contemplam o espetáculo do visível e do audível, é a busca pelo Ser, pelas formas. Isto somente será possível quando a alma no curso de seu aprendizado submeter-se ao currículo que mais à frente Platão descreverá. Antes disso retomamos a descrição do filósofo, visitaremos a teoria das formas que tem por expoente a forma do Bem.

O livro V nos trouxe a questão da possibilidade do conhecimento, quando nos deparamos com o problema que emergiu da condição para se conhecer algo.

Isto levou a necessária distinção entre os amadores de espetáculo e o filósofo, com o fito de justificar a atividade deste radicada no seu interesse pela verdade. Sem a busca pela verdade aqueles que não querem se dar ao trabalho de conhecer já são por si só excluídos do projeto platônico. Somente ao filósofo a verdade pode “aparecer”, porém isto não se dá de modo simples porque inclui igualmente a vida justa.

A vida justa conforme temos observado, se refere àquela do homem capaz de permanecer firme, mesmo diante da multiplicidade de seres que constituem a vida na prática. Esse homem é o filósofo<sup>93</sup>. Isto justifica a defesa de que é o filósofo quem deve governar a cidade, seguido do guardião, que é aquele capaz de “guardar as leis e costumes da cidade” (484b-c). Isto lhes reclama clareza de visão. Para tanto é feita a distinção entre os que são cegos de visão mesmo, e aqueles que permanecem cegos para o conhecimento (484c-d)<sup>94</sup>. Àqueles que será dada a função de guardiões, haverá a exigência de que alcancem determinados atributos, surge uma nova dificuldade: como eles os alcançarão? (485a). Esta constatação leva a um exame mais apurado sobre a natureza do filósofo. Tartaremos esse ponto a partir da buscado filósofo pela verdade. Neste sentido aquele(s) que quiserem se lançar na reflexão filosófica deverão possuir os requisitos aqui descritos:

- I. Serão sempre apaixonados pelo saber, mas não qualquer saber, e sim aquele que revele algo daquilo que existe sempre (485b);
- II. Igualmente serão atraídos pela essência da ciência em sua totalidade (485b);
- III. No que se refere à questão ética, o filósofo é aquele que possui aversão à mentira, e contra ela, prega a verdade, uma vez que nada mais pode se relacionar tão bem com a sabedoria quanto a verdade (485c);

---

<sup>93</sup> Notamos aqui uma dificuldade seguida de outras não menos importantes: somente o filósofo pode ser justo? E o ideal de cidade e cidadão justos para onde foi? Seria este o motivo da necessidade da imposição do ideal sobre aqueles que não são capazes de serem justos? E mais, não seriam justos por não terem sido para isso educados? Novamente esbarramos na teoria elitista da educação cujo propósito se mostra muito claro: o governo dos melhores sobre os piores.

<sup>94</sup> O princípio de que somente a alma filosófica pode governar está na fronteira entre a metafísica e a política. Segundo White (1979, p. 164) é completamente consistente com a linha Platônica de pensamento que ele deva insistir que governantes não sejam somente preparados para apreender as Formas, mas que também tenham experiência de lidar com o mundo apreendido pelos sentidos, conforme mostrado em 475e-476d.

- IV. Tem sob seus cuidados a alma em si, em detrimento dos prazeres do corpo (485d);
- V. Será moderado e não se desgastará em busca da riqueza, nem se entregará a desperdícios (485e);
- VI. A baixeza e a mesquinhez não o acompanharão porque ele se orienta para a totalidade e a universalidade do divino e do humano. E é mesmo esse espírito superior o único capaz de “julgar que a vida humana tem grande importância” (486a);
- VII. Ele não teme a morte e não se acovarda perante a injustiça, sua alma desde cedo é justa e cordata (486b.)

Com todos esses requisitos somos obrigados a perguntar se este ser existe em algum lugar. Quando visitamos a teoria da alma tripartida, vimos que os conflitos entre as partes revelaram problemas de difícil resolução. Como pretender um Ser que soa tão mecânico, tão programado para não sair dos trilhos, para negar seu próprio interior, para, enfim, para não viver uma vida ‘normal’? Para justificar nosso ponto de vista visitaremos a parte da teoria da alma que trata das partes e seus prazeres. Cada prazer será correspondente a uma parte da alma. Se três são as partes “haverá também três espécies de prazer, cada um específico de cada uma delas. E do mesmo modo com os desejos e os poderes” (580d). As partes são retomadas e sua análise ampliada. Duas são apresentadas sem demora: aquela pela qual o homem aprende, outra pela qual se irrita. A terceira parte recebe mais consideração, porque ela apresenta variedade de formas tornando difícil denominá-la por um nome específico, portanto, ela será analisada pelo aspecto que mais chama a atenção, a concupiscência. Isto se dá devido “à violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor e a tudo quanto o acompanha; e chamamos-lhe amiga do dinheiro, porque é sobretudo com o dinheiro que se satisfazem os desejos dessa espécie (580d-e, 581a).

A parte *concupiscível* é aquela que tem amizade pelo dinheiro e pelo lucro (581a). A *irascível*, aquela pela qual o homem se irrita “está sempre a tender, toda ela, para dominar, vencer e ter fama, sendo amiga da vitória e das honrarias” (581b). A parte que *aprende* “tende sempre para o conhecimento da verdade sendo amiga de

aprender e de saber (581b). Na alma de alguns manda essa parte e noutros uma ou duas partes, aquela mais conveniente (581bc).

A distinção das partes é relativa a três espécies de homem: o filósofo, o ambicioso e o interesseiro, sendo também três as espécies de prazeres que lhes correspondem: esse último dirá que se não houver o prazer do lucro diante das honrarias ou do saber, esses de nada valerão. O segundo considerará o prazervindo da ciência uma frivolidade, se dele não vier honra. Quanto ao prazer da riqueza seria para ele algo grosseiro. Por fim o filósofo, nosso primeiro homem, o que pensaria ele de outros prazeres que não o de conhecer como é a verdade, participar dela enquanto aprende, ainda considerando a esses necessários, uma vez que não precisa dos demais prazeres para nada, a não ser que a própria necessidade os impusesse (581c-d-e).

A distância entre o filósofo e os demais homens é gritante tornando-o muito distante dos outros. Ora, se Platão pretende o bem de todos na cidade, o filósofo ao renunciar aos bens, por assim dizer terrenos, seria um homem feliz? Ou dele se exige que não seja feliz para que outros sejam? Que garantias teríamos disso? Estaria ele no grupo daqueles que viveriam uma vida mais bela, mais aprazível e mais “isenta de desgostos”? Como o próprio Sócrates proclama, isto não seria tão fácil de julgar e eleger, pois que para tal exame é preciso juntar a experiência, a vigilância e o raciocínio (582a). Os critérios definidos serão aplicados aos três homens em questão. O *interesseiro* tem a necessidade desde a infância de provar outros tipos de prazer, que não o da ciência, assim sendo, não necessariamente provaria o prazer da ciência mesmo que se empenhasse nessa tarefa, por isso o filósofo em relação ao interesseiro difere e muito na experiência quanto a estima dos tipos de prazeres (582b).

Quanto ao homem ambicioso, qual seria sua relação com o filósofo quanto a experiência? Será a “natureza do prazer que procede da contemplação do Ser o único ao qual nenhum dos dois outros tipos de homem saborearia” (582b-c), observa Sócrates. Ademais será o filósofo o único a unir experiência e reflexão, pertencendo unicamente a ele “o instrumento necessário para julgar o raciocínio” (582d). Ora se ao filósofo e somente a ele pertence essa capacidade e, se ele, como já vimos é amigo da sabedoria, é forçoso que o que o amigo da sabedoria e amigo do raciocínio elogiar seja a pura verdade (582e). Logo: “Dos três prazeres em causa, o desta parte da alma,

através da qual aprendemos, será o mais agradável, e o homem em que essa parte for aquela que manda terá a vida mais aprazível” (583a).

Mais um problema se apresenta: o que pode garantir ser somente o prazer pelo aprendizado, o amor à sabedoria, antes de qualquer coisa a ponderar aqui, os conflitos no interior da alma não são coisa que se dissipe mesmo que a alma seja educada e formada para isto, o que já se mostra como algo bem ambicioso. Seguindo no perfil que se exige desse homem, seu ofício atende ainda a um requisito importante, ele não apreciará o próprio trabalho, caso seja incapaz de reter qualquer coisa que tenha aprendido, chegando mesmo a odiar o trabalho realizado. É à memória que aqui se alude, pois, não será admitida uma alma sem memória entre as que são suficientemente filosóficas (486d). A próxima exigência se atém ao seu objeto de conhecimento, à forma. Para que o acesso até ela seja possível, além dos requisitos elencados, o filósofo deve possuir atitude de espírito e deve ser comedido e agradável por natureza, isso o levará à “forma de cada ser essencial” (486e)<sup>95</sup>.

O filósofo, dentro do conjunto dos três paradigmas na cidade, é o primeiro em importância, uma vez que será ele a governar dentro da proposta platônica. As características acima compõem seu perfil, mas devemos ressaltar uma questão crucial, elas seriam suficientes para o *cidadão paradigmático*? No caso do filósofo, como o modelo de homem, como ideal de governante, a questão já se torna complexa, devido as exigências acima, porém ele tem que segui-las. Mas no caso do cidadão comum, o problema aqui é: se ele precisa da cidade e vice-versa, e se deve exercer suas funções segundo a teoria das virtudes elencadas no livro IV, aparentemente a questão estaria resolvida: aos demais homens cabem seguir o curso e obedecer, uma vez que não é facultado à classe de artífices aqueles ‘altos’ requisitos. Salvo no caso de suas *naturezas*, receberem educação com vistas aos modelos, tornando-os compatíveis com a Teoria da Justiça, mas isto não foi cogitado por Platão.

Novamente insistimos na relação cidade-cidadão, cidadão *para* a cidade, o homem se relacionando com o homem, dentro do que podemos denominar *humano*. O que caberia nesta relação ante o exame sobre a justiça, já que o cidadão comum

---

<sup>95</sup> Possível referência à reminiscência. Ainda seguindo White (1979, p. 165), as Formas são entendidas como o “antigo é para sempre”, ou como aquilo que “sempre será”. A Forma de F é simplesmente F sem qualquer qualificação temporal.

não alcança o nível do filósofo? O problema aqui são os limites que encerram a atividade filosófica, os entraves a ela impostos. Mesmo esse homem possuidor de requisitos tão raros é submetido a limites. Ainda assim até ele, cuja responsabilidade é gigantesca, também é contemplado com a ideia de felicidade, pois ela é facultada a todos na empresa platônica.

Chamamos a atenção para cada arte com seu artífice, a finalidade deles na cidade e sua efetivação no plano racional. Como isto pode se dar na prática nos mostrou Sócrates no livro III com os primórdios do projeto educativo de Platão, tendo continuidade no livro VII. Mas, quando se trata de questões subjetivas, como é o caso da felicidade problema posto logo no início do livro IV, veremos que a pertinência da parte prática aliada a parte subjetiva é o *nó* de toda a questão.

O que queremos com isto dizer? Reportando-nos à felicidade ansiada no projeto platônico, temos que ela não é um *dado* natural para um grego comum. A regra é que ele deve domar seu *daimon* para se encontrar num estado em que possa *sentir*, digamos algo como um certo equilíbrio. Parece que somente o filósofo pode fazer isso, o que já se mostrou controverso quando situamos a questão nos conflitos e prazeres das partes da alma. Seria o *cidadão paradigmático* a resposta a essa questão? Ele foi pensado contra a injustiça. Depois disso a oposição entre o justo e o injusto se agravou, compondo terreno fértil para a semente do projeto educativo platônico. Projeto que visa inicialmente ao filósofo, mas não sem contemplar previamente o que circunda o difícil caminho da reflexão filosófica.

Nos parece que a composição do cidadão paradigmático esbarra num obstáculo intransponível. Se ele for o filósofo, seu caminho se tornará ainda mais árduo. Não sabemos se ele seria capaz de trilhá-lo, mas caso o fizesse, seria repudiado e censurado na cidade. Seu ofício faz com que se distancie muito dos demais homens. As qualidades dele exigidas lhe conferem superioridade, principalmente pelo amor que deve ter pela sabedoria e pela verdade (487a)<sup>96</sup>. A vida na cidade é um grande obstáculo para ele devido ao senso comum. É notório que aqueles que dedicaram sua vida desde jovens à filosofia, “se tornaram bastante excêntricos, para não dizer perversos, e aqueles que parecem mais equilibrados,

---

<sup>96</sup> Todos esses requisitos são aperfeiçoados pela idade (487b).

mesmo assim se ressentem dessa aplicação que tanto elogias, tornando-os inúteis para a cidade” (486c-d).

O governo do filósofo é contestado ante sua inutilidade na cidade (487e). Esta crítica será combatida através de uma metáfora, aqui resumida, que retrata os marinheiros, que nada entendem de pilotar um navio, lutando para tomar o leme do piloto, utilizando até meios ilícitos para isso. Eles justificam sua atitude afirmando que a arte da navegação não se aprende. Ao destituírem o navio de seu dono, tomam posse do que não conhecem, ficam a navegar regalando-se com os prazeres da bebida e da comida (488a). O comportamento desses homens é comparado com as relações das cidades ante os verdadeiros filósofos. O piloto ao dominar sua arte, sabe que precisa ter em atenção tudo o que diz respeito a sua arte, somente assim governará seu navio quer alguns queiram quer não – pois julgam que não é possível aprender essa arte e estudo, e ao mesmo tempo comandar mal (488d). A defesa do filósofo é reforçada: eles devem ser honrados pela cidade (489a), mesmo em face da realidade sobre sua perversidade (489d), porque há filósofos perversos também.

As raízes desta constatação se encontram nas exigências necessárias a que o filósofo se submete, senão vejamos. Tinha sido acordado que o homem, para vir a ser perfeito, deveria orientar-se desde cedo à verdade, caso contrário não passaria de um vaidoso não podendo assim tomar parte na filosofia, pois se mostrava o oposto de tudo o que havia sido dito sobre o filósofo. O requisito natural da luta pelo Ser, novamente mais uma vez é reportado e reforçado como justificativa ao seu governo. Esse ponto de vista se justifica no fato de aquele cuja disposição natural se inclina ao Ser, não perde tempo com “cada um dos muitos aspectos particulares que existem na aparência”, e “depois de se aproximar e de se unir ao verdadeiro Ser, e ter dado à luz a razão e a Verdade, poderá alcançar o saber e viver e alimentar-se de verdade, e assim cessar o seu sofrimento” (490a-b). Sem atender a essas prerrogativas, esse homem sofreria permanentemente.

Novamente é preciso indagar se este ser superior seria feliz, ou pelo menos se satisfizesse com as condições a ele impostas. A defesa do filósofo apresenta pelo menos uma incoerência, ele tem o dever de abster-se ou regradar-se ao máximo de tudo aquilo que os demais homens desfrutam. Deveria o filósofo libertar-se de sua condição humana? Como pretender um homem deixar de ser humano? O ideal platônico vai se tornando cada vez mais distante de algo que se possa admitir até como saudável, pois

se for considerado saudável a vigilância constante sobre os prazeres, não se pode admitir ser isto próprio da natureza humana. Quando se trata da alma humana, aspecto tão caro a Platão, a vida do filósofo se torna ainda mais complexa diante da exigência que ele reconheça e saiba lidar e domar constantemente seus conflitos. Seria lícito esperar tal atitude até mesmo de um filósofo? Não cremos nisto. Mesmo Platão parece duvidar do filósofo verdadeiro como ele o define, quando examina os entraves, os obstáculos ao exercício da filosofia e às atitudes do filósofo. Senão vejamos.

Outros pontos são revisitados como a aversão à mentira, aos vícios, no contraponto entre o filósofo e quem não quer tomar parte na filosofia. O que seguirá o filósofo sempre será “uma maneira de ser sã e justa, a qual se junta a temperança” (490c). Por seu turno a denominação de perverso a determinados ‘filósofos’ se dirige àqueles que não procuraram a autêntica forma do Ser, não contribuindo assim para a verdadeira atividade filosófica, que é denominada boa e elevada. Aqueles que não se ocupam disso conferem à filosofia uma fama nociva, conforme havia observado Glauco (490e-491a). Engrossam o rol de aspectos que corroboram esta fama, graves mentiras que levam à destruição da filosofia e que afetam aquelas poucas a ela inclinadas. Que mentiras seriam essas? Antes de trazê-las à tona Sócrates enumera as muitas causas da corrupção da alma dotada de capacidade ao exercício filosófico, como se pode conferir nos seguintes passos:

- 1) A respeito de toda a semente ou rebento, de planta ou animal, sabermos nós que aquele que não obtiver o alimento que convém a cada um, ou a estação, ou o lugar, quanto mais forte ele for, tanto mais sente a falta dessas vantagens, porquanto o mal é de algum modo, mais oposto ao que é bom de que ao que não é bom (491d);
- 2) É lógico então, me parece, que a natureza *melhor* sujeita a uma alimentação diversa da que lhe compete, resulte numa coisa pior do que a natureza medíocre (491d).
- 3) Logo, ó Adimanto, diremos que as almas mais bem-dotadas, se se lhes deparar uma educação má, se tornam extremante perversas? (491e).

Sócrates cada vez mais se aproxima do projeto platônico, quando observa que se a alma dotada de aptidão para a filosofia encontrasse “educação que lhe convém”,

seria “forçoso que se desenvolvendo atinja toda a espécie de virtudes” (492a). Contra o ideal, o que se tem é o aumento dos problemas e entraves ao exercício da filosofia. A relação do bom e do mau ensino engrossa a lista de aspectos que comporão o currículo rumo ao conhecimento do Ser. Nesse caminho não há como fugir do grande obstáculo e por que não dizer, do mal causado, aos olhos de Platão e Sócrates, pelo modo que os sofistas se mostram publicamente. Eles se fazem notar nos teatros, acampamentos, ou em numerosas reuniões públicas. Ali censuram e aprovam exageradamente alguns ditos e feitos, sempre no intuito de produzir “um ruído em duplicado da censura e do louvor” (492b-c).

O ataque aos sofistas visa principalmente ao que se oferece às jovens almas. Segundo Platão isto leva à corrupção daquelas almas dotadas de capacidade para o exercício filosófico, uma vez que os alunos passarão a se comportar conforme seus ‘mestres’ (grifo meu). Agrava a situação o castigo aplicado àqueles que não consentirem a imposição dos sofistas sobre eles, restas-lhes a *atimia*, além de poderem contar com multa e até com a morte (493c-d)<sup>97</sup>. Haveria um modo de ir contra essa prática e vencê-la questiona Glauco, que fosse um outro sofista, outro ensino particular (493d-e). Sócrates responde que não. Em sua opinião, quando se trata da virtude, “um caráter não se altera, nem alterou jamais, nem se alterará” (492e-493a).

O método utilizado pelo sofista é perigoso porque conduz às doutrinas da maioria,<sup>98</sup> e ainda as denomina ciência. A denúncia socrática sobre o ensinamento do sofista revela que eles atuam como a domesticar animais, cercando-os em suas fúrias e desejos para deles se apoderarem, e, depois de ter adquirido “todos esses conhecimentos com a constância e com o tempo lhes chamasse ciência” (493b). Mas isso ainda não é tudo, aquilo que tivesse sido aprendido, se tornaria conteúdo de livros destinados ao ensino, sem sequer conferir importância ao exame desse tipo de doutrina para saber se é belo, feio, bom, mau, justo ou injusto (493b). A doutrina seguida e ensinada pelo sofista, sairá daquele animal adestrado (493c). Não há para Sócrates, nenhuma diferença entre este “mestre estranho” e aquele que admite “Que

<sup>97</sup>Atimia trata-se de severa punição com total ou parcial privação dos direitos de cidadão. A esse respeito conferir PEREIRA ROCHA; HELENA. *A República*, 1949, p. 282.

<sup>98</sup>Revelando um elemento claramente antidemocrático elitista e aristocrático, condizente com a proposta platônica de formação do filósofo para governar.

a ciência consiste em conhecer a fúria e os prazeres da multidão em assembleia de gente de toda espécie, quer seja em pintura, em música ou em política” (493d).

A multidão ao contemplar e aplaudir aquele “estranho mestre”, não percebe, tampouco assente que “existe o belo”, que exista “cada coisa, mas não a pluralidade das coisas particulares”. Por tudo isso, está fora de questão o povo se tornar filósofo (494a). Ao mesmo tempo também não se pode esperar outra coisa da multidão senão a crítica ao filósofo (494a). Ciente deste problema, Sócrates parte para nova abordagem do exame sobre os entraves ao desenvolvimento da alma destinada ao exercício filosófico: o que se pode fazer para libertar as almas dos jovens inclinados ao exercício da filosofia? A resposta mais detalhada para este problema virá ainda mais a frente quando da definição do currículo e da seleção em sua formação. Antes disso, Sócrates fará novos acréscimos às denúncias contrárias ao filósofo. Logo cedo, no seio familiar, ao perceberem seus dons, eles serão utilizados em função do clã, para seus próprios negócios, e quando for mais velho sob o pretexto de que será aquele jovem, a salvação da família. A prática familiar será de apropriação de seu futuro poder, lisonjeando-o antecipadamente (494c). Os talentos da jovem alma, serão envoltos em ilusões de que será capaz de administrar “Gregos e bárbaros” (494b-c-d). Eis um modo ‘perfeito’ (grifo meu) de se estragar um futuro filósofo. Resulta daí uma alma corrompida, sem ouvidos para a verdade (494d).

Por outro lado, se se der o caso de a alma, mesmo levada pelo caminho da corrupção, tomar ciência desse caminho e permitir-se trilhar o percurso da filosofia, aqueles que percebem sua decisão, tratarão de afastá-lo do caminho do saber “quer armando-lhe ciladas na sua vida particular, quer tentando-lhe processo publicamente” (494e)<sup>99</sup>. São os próprios componentes da natureza filosófica, sob condições totalmente perversas, que tem sua parte da culpa da diminuição do seus status. Ademais serão a “perdição e corrupção da melhor natureza” (495b) destinada ao exercício da função superior na cidade, os mesmos aspectos a estabelecer nela o maior mal, não podendo se esperar que um homem medíocre é que venha a fazer o mal na cidade (495b)<sup>100</sup>.

<sup>99</sup> Alusão à condenação e Sócrates. Nota a partir do texto, Pereira Rocha, 1949, p. 286.

<sup>100</sup> Arruzza (1981, p. 266-267) tece considerações sobre o *perigo de ser inteligente*, neste caso ela disserta sobre o tirano ponderando que ele não pode ser pouco inteligente. Além disso, deve possuir capacidades intelectuais especiais, o que corrobora a argumentação socrática na passagem (495a-b). Ora pessoas com uma forte parte racional da alma podem se tornar más e prejudiciais, estão longe de

O exame da educação das almas, é importante porque é da *alma* que decorrerá o bem ou o mal na cidade. Por isso a insistência em caracterizar o filósofo, em defender que ele deve governar. Caso o saber seja abandonado por aqueles que não seguiram pelo caminho da filosofia, deixando-a “solitária e incompleta”, e quando, agravam a fama da filosofia ao proclamar que os que convivem com ela não valem nada, e que a maioria merece todas as desgraças” (495c), esse comportamento agravará o desprezo do filósofo na cidade. Apesar desse caminho tortuoso, repleto de homens inferiores, esses mesmos trataram logo de se apoderar indevidamente da lacuna deixada por aqueles que abandonaram a filosofia (495e). O resultado dessa apropriação indébita será a produção de “sofismas, e nada de legítimo, nada que venha do verdadeiro saber” (496a)<sup>101</sup>.

Por esses motivos, os homens dignos de conviver com a filosofia, permanecendo fiéis a ela, são muito poucos (496b). Mas aqueles que, mesmo sob chances de se dedicar ao caminho filosófico, ao contemplarem a desastrosa administração do governo, sem ninguém com quem possam contar para seguir rumo ao saber, o que lhes resta é recolherem-se, sem vir a ter qualquer utilidade para a “cidade ou aos amigos, sem vantagem para si mesmos e para os outros” (496d). A consequência grave dessas considerações, é que a missão daquela alma destinada a “engradecer e salvar a comunidade” não será cumprida (497d)<sup>102</sup>. Esta missão é o governo da cidade justa que abrigará o cidadão igualmente justo. A tarefa é grande e dolorosa: o filósofo terá por mentora sua própria mente. Seu instrumento será o raciocínio, estará sempre aprendendo. Para tanto deverá trilhar o caminho que leva à contemplação do Bem. Passamos agora ao exame das Imagens que circundam esse caminho.

Recordemos que a cidade fundada surgiu da necessidade de se construir uma vida melhor para seus habitantes. A eficiência do modelo, conforme temos notado, mantém estreita ligação com a educação. A pergunta imediata que viria a qualquer leitor, que se inteirasse desta tese a partir deste ponto seria: de qual educação se fala? Pelo que nos tem mostrado Platão a educação proposta até aqui obedeceu aos

---

serem medíocres sua nitidez mental contribui para grandes males. Esta noção é ampliada nos livros VII e IX da *República*.

<sup>101</sup>Novo ataque aos sofistas.

<sup>102</sup> Se a alma destinada a governar não cumprir sua tarefa, o caminho estará aberto aos malfeitores, entendidos aqui como os maus governantes.

rigores de incansáveis exames por parte de Sócrates, norteados aquilo que logo saberemos em maior amplitude: se trata de um modelo educativo que guie o homem para o bem e evite o mal. Ainda no livro VI, Platão nos apresentou as imagens utilizadas para chegar até o currículo, que conterá as disciplinas propedêuticas da dialética. Isto se dará porque somente através da dialética (511b) é que se pode ultrapassar o mero terreno da opinião, livrando-se de um grande óbice rumo ao conhecimento.

Avançamos neste estudo, conjecturando sobre o conhecimento que sustentaria a empresa platônica, o maior que se pode alcançar. O caminho para chegar até ele é longo (504b). Esse ponto do diálogo, considerado o coração da *República*, será examinado através das imagens do Sol, da Linha Dividida e da tão propagada Alegoria da Caverna. No intuito de compreendermos e as elucidarmos nosso percurso, neste tópico, se comporá do seguinte modo: a) análise das imagens, e, b) como elas se relacionam ao propósito platônico de educação.

Com a imagem do Sol Platão expõe aquilo que para ele é o maior tipo de conhecimento. Isto pode ser notado na resposta de Sócrates a Glauco sobre coisas importantes merecerem maior exatidão (504e) e em seu discurso sobre o Bem, cuja ideia “é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas” (505a-b). Para analisar sobre coisas úteis e valiosas, o sendo comum é introduzido na discussão, uma vez que a maioria relaciona o bem com o prazer. No caso dos mais requintados, o bem é o *saber*, mas esses só pensam assim devido ao fato de não conseguirem explicar o que é o saber, de qualquer modo terminam por afirmar que “é o saber do bem” (505b). Aqueles que relacionam o bem ao prazer também erram em sua impressão, já que a maioria é guiada pelas aparências, por isso também seria correto admitir que há “prazeres maus” (505c-d).

Entendemos na prática, o complexo caminho para a Forma do bem não deva ser motivo para situá-la numa condição sem valor. A questão é “toda a gente”, ou a “maioria”, que por não estar apta a contemplar o bem necessita de alguém que os guie na cidade - função dos guardiões e governantes -; por esse motivo eles precisam alcançar o conhecimento da Forma do bem<sup>103</sup>. Uma analogia com o sentido da visão

---

<sup>103</sup> Arruzza (1981, p. 191) considera vital o que venha a ser o entendimento do Bem nas imagens do Sol, Linha e Caverna, junto ao entendimento da dialética. Os dados fornecidos por Platão, segundo a autora, convergem entre si e são parte da tentativa do filósofo em responder à pergunta principal: que tipo de conhecimento é preciso para ser verdadeiramente justo.

E os outros é apresentada para elucidar a importância da forma do bem. A função do olho é ver, a do objeto é ser visível, para que esta relação se dê, é necessária ainda outra coisa, a luz (508a). Aqui se dá a explicação da ascendência do bem em relação ao que lhe é mais próximo, ou seja, a descendência da luz, neste caso o sol, que do alto ilumina a tudo que está embaixo. A imagem do sol é ilustrada pela analogia entre o plano visível, onde o sol se encontra, e o plano inteligível onde se encontra a forma do bem.

A função do sol é fornecer a luz que permite no mundo visível, à visão, ver os objetos que ali se encontram. A função do bem é a de possibilitar conhecimento dos objetos percebidos. A relação se encontra assim definida: mundo visível = sol -> luz -> objetos <-> mundo inteligível (onde se encontram todas as formas) = Forma do bem (hierarquicamente a mais alta) -> verdade -> objetos do conhecimento (as Formas) e o conhecimento. Esta imagem é assim explicada:

É o sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o que o bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível (508b-c).

Se no mundo visível, o sol é a causa da luz que incide sobre as coisas visíveis e possibilita ao olho ver, no mundo inteligível a Forma do bem é a causa do saber e da verdade: “o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a ideia do bem” (508e). A metáfora do SOL é ‘brilhante’, mas fora da metáfora o que significa e como se conhece o bem e o belo em si, a ideia do bem e do belo? O bem permite que as formas sejam conhecidas, estendendo-se também ao próprio conhecimento, possibilitando à mente a conhecer. Porém, a mente mesma não é verdade nem saber, porque na relação da luz com a visão, nem aquela nem esta podem ser tomadas pelo sol, uma vez que não são a mesma coisa. Por seu turno nem verdade, nem ciência, embora semelhantes ao bem, podem ser tomadas por ele:

E, tal como se pode pensar corretamente que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correto considerar a ciência e a verdade, ambas, semelhantes ao bem, mas não está certo tomá-las, a uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem (508e-509a).

O Sol “proporciona às coisas visíveis a faculdade de serem vistas, mas também sua gênese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a gênese” (509b). Porque não é o Sol mesmo a gênese? A resposta está na superioridade do bem, confirmada nas palavras de Sócrates:

Para os objetos do conhecendo, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder (509b).

A função do Sol é servir ao bem. Sua tarefa é proporcionar luz aos olhos de quem vê com o propósito de que sejam contempladas as formas no plano inteligível. Ainda não podemos traçar uma relação entre o bem iluminado pelo sol e o projeto platônico. Precisamos examinar além do que até agora fizemos: esclarecer a hierarquia estabelecida pelo filósofo entre sol e bem, a classificação do visível e inteligível e suas respectivas características e ‘funções’.

Seguindo no exame adentramos a imagem da Linha Dividida que comporta ainda mais dificuldades. Platão parece sugerir uma hierarquia entre suas partes, ou, como é corrente se afirmar, poderia ser nada mais que degraus do conhecimento, o que neste momento ainda não importa. Antes vejamos como ela é apresentada. A Linha apresenta uma divisão que se mostra desigual, com uma parte maior que a outra, em seguida dá-se nova divisão, cada um dos segmentos da primeira divisão, é cortado na mesma proporção, representando respectivamente o mundo visível e menor (parte inferior da linha), e o mundo inteligível e maior (parte superior). No primeiro se registra parcial obscuridade devido haver alguma claridade, aí se encontram as imagens, neste caso as sombras, os reflexos nas águas e tudo mais que possa ser “visto”, conforme a passagem:

Supõe então uma linha cortada em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos segmentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível e o da inteligível; e obterás, no mundo visível, segundo sua claridade ou obscuridade relativa, uma secção, a das imagens (509d).

Ainda na parte inferior da Linha, outra seção compõe “seres vivos, e a todas as plantas e toda espécie de artefato” (510a); o visível “se divide no que é verdadeiro e no que não o é”, fazendo assim a relação entre opinião (o que se vê) e saber (o que

não se vê), para nos fazer entender que a imagem está disposta, na Linha, igualmente para o modelo (510a). Explicando esta seção, temos que o mundo visível se mostra primeiro numa zona de imagens (*eikones*), de reflexos nas águas. Esses reflexos são conhecidos por suposição. Um pouco mais acima estão os seres vivos (*zoa*), e também os “objetos do mundo” conhecidos pela fé (*pistis*), ou crenças. O que é verdadeiro e o que não é, conferem um nível de percepção que permite fazer a diferenciação entre o que possibilita entre o que é visto e o que é verdadeiro, neste estágio, ‘apenas’ como opinião (*doxa*). A opinião se diferencia da condição de *saber* porque aquilo que se sabe se encontra onde os olhos não podem ver/alcançar, está no plano inteligível que ainda não foi alcançado.

Este nível da Linha sob a condição de se distanciar do que é verdadeiro, nos leva a duas conclusões sobre as duas condições determinadas sobre 1) a opinião está para o *saber* do mesmo modo que 2) a imagem para o modelo. No primeiro caso, a opinião, pertencente ao nível intermediário entre a ignorância e o conhecimento, é imprescindível para que se alcance mais à frente o entendimento (*dianoia*), ou seja, a inteligência sem aquela não se manifesta. No segundo caso, a imagem da qual Platão fala é o que permite contemplar o modelo, neste caso *concebido*, uma vez que a imagem ainda se encontra em suposição.

Em seguida é apresentada a divisão que se destina a parte superior da Linha que fora subdividida à mesma proporção, aí se encontra o *plano inteligível*, constando na parte anterior, ou seja, na parte inferior do inteligível, está a alma. Esta seção é subdividida de modo servir-se dos objetos imitados. A alma, nesse estágio, por força é levada a investigar a partir de hipóteses, não sendo ainda facultado a ela “caminhar para o princípio, mas para a conclusão” (510b)<sup>104</sup>. Seguindo para o princípio absoluto, a alma dispensa as imagens das quais se viu obrigada a servir-se no estágio anterior porque não podia ainda chegar ao *princípio* e passa a caminhar apenas “com o auxílio das ideias” (510b- 511a). Ao comparar os objetos inferiores com as sombras esses também eram considerados e apreciados como mais claros (511a). Neste nível, a alma já não se serve de nada, o estágio sensível que já fora descartado cumpriu sua função. Deparamo-nos aqui, nas palavras de Sócrates, com um patamar onde “as

---

<sup>104</sup> No plano prático podemos ver aí o discurso pronto (*concluído*) dos sofistas, cujo objetivo é sua utilização na Assembleia. O aluno não é levado a refletir sobre a verdade do que vai falar, o objetivo é vencer a discussão.

ideias passando de umas às outras, terminando em ideias” seria o método suficiente para atingir e explicar-se o que é pertinente a cada investigação. Poderíamos conjecturar que Platão mostra o mais alto grau de conhecimento que possa alcançar a alma humana.

Glauco tem dúvidas, pois pareceu pelo exposto por Sócrates, que aquilo que o filósofo chama de entendimento não é ainda inteligência, como se dá na investigação feita pelos geômetras e demais cientistas e conclui que o entendimento é “algo intermédio entre a opinião e a inteligência” (511d). Sócrates assente que o jovem Glauco aprendeu bem o que foi exposto (511d). Para fechar a questão Sócrates propõe a Glauco uma relação entre o que ele denomina as quatro operações da alma e os níveis da imagem da linha:

Pega agora nas quatro operações da alma e aplica-as aos quatro segmentos: no mais elevado, a inteligência, no segundo, o entendimento; ao terceiro entrega a fé, e ao último a suposição, e coloca-os por ordem, atribuindo-lhes o mesmo grau de clareza que os seus respectivos objetos têm de verdade (511e). [grifo nosso]

A passagem indica uma linha descendente, do alto para baixo, como a espelhar uma alma já dotada de inteligência. Isto quer dizer que ela já venceu os demais estágios, sendo esta a condição para as quatro operações da alma. Entendemos que essas operações estão relacionadas aos níveis a que a alma é submetida até que atinja o grau máximo que possa chegar para contemplar o bem: a forma das formas. Tendo alcançado esse patamar, a alma está apta a “por ordem” nos segmentos indicados pela linha. A alma também estará em condições de ver e atribuir ou não a *verdade* que neles possa haver. Toda essa operação que compreende os quatro estágios, suposição (imaginação), fé (crenças), entendimento e inteligência é prerrogativa apenas da alma que alcançou o estágio ‘final’ da ascensão ao divino, ou seja, somente aquele grupo seletivo poderá realizar o movimento aqui descrito. A passagem, porém, não indica ainda a conclusão do caminho a ser percorrido para a sedimentação do currículo daqueles destinados aos cuidados da cidade, isto será explicado com a apresentação das disciplinas componentes da formação do filósofo. Antes disso há que se entender o que Platão

quer mostrar com a alegoria da Caverna e o que isso tem a ver com a preparação daqueles destinados aos cuidados da cidade.

A Caverna é a Imagem mais comentada na obra platônica, muito se pensou, escreveu e ainda se pensa e escreve sobre ela, sejam comentários relativos à questão política, pedagógica, moral, psíquica, ou quaisquer outras opiniões que se possam de aí extrair. Nesta investigação nos limitaremos a relacionar esta alegoria com as demais imagens aqui apresentadas, fazer as relações cabíveis, dentro do propósito ao qual esta tese se destina, especificamente no que se refere ao problema da justiça, aos modelos de cidade e cidadão e ao currículo do filósofo, os pilares da cidade justa.

Logo no início do livro VII anuncia-se o problema da natureza humana no que respeita “à educação ou à sua falta” (514a). Para elucidar a questão Sócrates propõe uma experiência que sucede numa caverna. Nela se encontram homens acorrentados pelos pés e pescoço, desde a infância. Há por todo o recinto uma luz que vem de fora. Seus habitantes permanecem no mesmo lugar sem poder olhar para outro ponto que não seja para frente, as correntes não lhes permitem movimentar a cabeça. Há no lugar um fogo ao longe; entre a fogueira e esses prisioneiros existe um caminho que se eleva junto a um pequeno muro sobre o qual são-lhes mostradas habilidades de outros homens, como num espetáculo público (514a-e).

Também há, ao longo do muro, o transporte de objetos como estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda espécie de trabalho. Há no vozes e silêncio. O quadro é estranho a Glauco, mas Sócrates observa que os prisioneiros são semelhantes a nós (515a), e que só veem de si mesmos, dos outros e dos objetos transportados, sombras projetadas na parede. Se eles “fossem capazes de conversar uns com os outros”, julgariam que tudo o que viam poderiam “nomear objetos reais”; que se houvesse um eco “na parede ao fundo”, julgariam também que seria “a voz da sombra que passava” (515b). Ademais, as condições em que se encontravam aqueles prisioneiros só podiam ver que a realidade fosse apenas a sombra dos objetos”<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup>A imagem une o cognitivo ao ético e político. Em primeiro lugar, as sombras são análogas às opiniões, e por acreditar tão somente nelas e nelas se guiarem os habitantes da caverna se encontram como prisioneiros de sua condição, oposta à de homens livres, os filósofos que investigam para fugir à ignorância.

Se se vissem soltos do que lhes acorrenta à sua ignorância, quando retornassem “à sua natureza”, como se sentiriam (515c)? De imediato alguém sentiria dor devido aos seus movimentos de “endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz”, do mesmo modo, “o deslumbramento impedi-lo-ia defixar os objetos cujas sombras via outrora” (515c). O que diria esse homem se a ele fosse mostrado estar muito mais próximo à realidade e que enxergava agora uma verdade contida em “objetos mais reais”, o que diria daqueles objetos que contemplara antes? Certamente se encontraria em dificuldades, uma vez que ainda trazia a recordação do que era projetado pela luz do fogo na caverna, e “suporia que os objetos vistos outrora eram mais reais do que os que agora lhe mostravam” (515d). Sua reação seria a de “buscar refúgio junto dos objetos para os quais podia olhar”, o que levaria a concluir que eram os objetos anteriores mais reais dos que vira quando solto dos grilhões (515e). Esse apego ao estado anterior denota a confusão estabelecida em sua mente. Por seu turno, a alma, ao contemplar espetáculo tão intrigante, qual seria sua reação, na condição de ‘liberta’, mesmo sem o saber ainda? O incomodo seria enorme, principalmente se aquele caminho “rude e íngreme”, fosse trilhado a força, sem que ele pudesse fugir, não encontrando outra opção senão seguir arrastado “à luz do Sol” e nesse estágio tamanho seria o deslumbramento que nem mesmo poderia ver “nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos” (515e-516a)<sup>106</sup>.

Da mudança operada na alma do antigo prisioneiro decorreria a necessidade de se acostumar à nova realidade, “se quisesse ver o mundo superior”; seria ele agora “capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que fosse o Sol e o seu brilho de dia (516a). O retorno, mesmo livre das sombras da ignorância, ao modo antigo de vida, é examinado: desejaria aquele homem permanecer como antes, ou escolheria “sofrer tudo do que regressar àquelas ilusões e viver daquele modo” (516d)? Ao final da alegoria Sócrates pondera que aquele que estivera preso se retornasse à caverna, levaria um tempo até que conseguisse diferenciar assombras e se acostumar a elas, inclusive poderia ser morto uma vez que seus antigos companheiros julgariam que ele “estragara a vista, e que não valia a pena tentar a ascensão” (516e-517a). O quadro da Caverna sugere aplicações a tudo que foi dito anteriormente, “comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão,

---

<sup>106</sup> A difícil subida à luz.

e a luz da fogueira que lá existia à força do sol” (517a). No caso da “subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra”, devem ser tomados como “a ascensão da alma ao mundo inteligível”; a verdade desta ascensão é conhecida pelo Deus, o que pode ser explicado pelo “limite do cognoscível”, onde “se avista a todo custo, a ideia do Bem”. Depois disso, “compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo”, tendo sido essa ideia a criadora da luz “da qual é senhora”; em relação ao plano inteligível, “é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para ser sensato na vida particular e pública” (517a-c).

A importância desta passagem se acomoda ao projeto platônico, especialmente diante da exigência da saída do estado de ignorância (trevas) para o estado de sabedoria (luz). No que respeita aos nossos propósitos serve de guia para o entendimento do que Platão possa ter pretendido, ao elaborar por caminho tão difícil- e não poderia ser de outro modo -, como ele mesmo anunciara (504b), a sua resposta ao problema das cidades. Para nós o filósofo indicou a parte mais importante do seu projeto do filósofo, a educação, essencial à cidade que se pretende *justa*. Não por acaso o longo caminho que iniciou em 505b e vai até 517c, suscitou análises diversas, uma vez que ela compreende as três imagens que acabamos de descrever. Nesta altura já podemos apreciar por completo o currículo para a formação do melhor homem.

### **3.3. O Currículo Educativo: resposta aos entraves à *kallipolis***

Trataremos a partir de agora dos aspectos que atingem mais de perto a proposta educativa, filosofia e política elaborada por Platão, como resposta aos problemas que foram levantados pelo filósofo e examinados na fala de Sócrates, como a justiça, a injustiça, o governo dos homens na cidade, a educação que não contribui para uma vida feliz, porque corrompe a alma, dificultando sua ascensão ao plano inteligível e a própria ação humana em relação aos seus concidadãos.

A educação conforme entendida pelo senso comum na Grécia, recebe críticas juntamente a análise do posicionamento do filósofo e o não filósofo ante ao poder. O despertar da alma para o divino, a necessidade de sair da caverna e como isto se dar juntamente a ascensão da alma ao plano inteligível, suportada pelas disciplinas do currículo proposto por Platão é o que veremos na reta final desta tese.

A alma ignorante sofre conforme pudemos ver nas linhas anteriores, mas a alma que comporta a inteligência também não fica longe do sofrimento. Vimos isso quando Sócrates alertou quanto aos entraves às almas dotadas para a reflexão. De posse da análise das imagens, podemos tecer melhor juízo sobre a questão. Ao sair da caverna – *ignorância* - a alma que contemplou a luz, que participou do plano inteligível, sofre ainda mais. Fazer o caminho ascendente, de volta às coisas humanas, pode provocar na alma “gestos disparatados” (518e), o que parecerá “muito ridículo (518e)”. O que se deu com a alma após ter contemplado a luz, é que ela não se acostumou mais “suficientemente às trevas e ambientes”, nos quais fora obrigada a lutar “acerca das sombras do justo ou das imagens das sombras, e a disputar sobre o que supõe ser a própria justiça com quem jamais a viu” (518e). Mais uma vez se registra a dificuldade, a complexidade do longo caminho a que é submetido o filósofo e do qual, aos olhos de Platão, ele não pode fugir.

A opinião de Sócrates sobre a ascensão ao divino, é que para quem fosse inteligente, e aqui julgamos ser essa pessoa o filósofo, ao contemplar o espetáculo da alma que desce até o senso comum, seu veredito, tanto para a alma ignorante quanto para a mais elevada seria, ao lembrar-se da duplicidade de visões, da passagem da luz para as sombras e vice-versa, que isso também ocorre na alma, ao deparar-se com outra alma, “perturbada e incapaz de ver”: não seria de se admirar que se pusesse a rir, mas compreenderia tratar-se da falta de hábito junto às sombras por vir ou de uma “vida mais luminosa”, ou “de uma maior ignorância a uma luz mais brilhante, não estaria deslumbrada por reflexos demasiadamente refulgentes (518a- b).

A partir destas considerações é introduzido o exame da educação. Ela “não é o que muitos apregoam que ela é” (518b). O que diz o senso comum é: “Dizem eles que arranjam a introduzir ciência numa alma em que ela não existe, como se introduzissem a vista em olhos cegos” (518c). A opinião corrente sobre o que é a educação, encontra oposição de Sócrates; ele explica seu ponto de vista por haver um órgão pelo qual se pode aprender, como um olho que não permitisse voltar das trevas para luz. Mas, através do seu esforço, junto a alma toda, contemplasse com todo o sofrimento que isto encerra, o “Ser e a parte mais brilhante do Ser”, neste caso o bem (518c). Essa constatação permite um juízo sobre a educação, ante o desejo de aprender, sendo a arte desse desejo a própria educação (518d) que, neste caso,

somente se pode alcançar quando se liberta alguém dos ‘enganos’ do plano sensível. Porém, o que não podemos esquecer é que dele a alma já se serviu, não fosse isso, não poderíamos avançar nos estágios subsequentes até o entendimento e depois à inteligência. De qualquer modo, o plano sensível confere uma condição obscura quando se trata de avançar rumo ao conhecimento. Por seu turno, esse avanço depende de como a alma foi orientada, pois aí implica a faculdade de pensar. Esta parece ser “de um caráter mais divino, do que tudo o mais” (518e). O caráter divino confere a alma força tal que nunca se esgote. A questão aqui é como essa força é utilizada, o que vai depender da “volta que lhe derem”, podendo se tornar “vantajosa e útil, ou inútil e prejudicial” (518e).

O caráter das almas consideradas perversas, mas que na verdade são espertas, encontram terreno na obscuridade, onde estão aqueles que olham para baixo, sendo essa uma condição deplorável porque apesar de não ter a vista fraca “é forçado a estar ao serviço do mal, de maneira que, quanto mais aguda for a sua visão, maior é o mal que pratica?” (519a)<sup>107</sup>.

Um atributo importante da educação da alma é a possibilidade de prevenir o mau uso da inteligência, o que levaria a libertação dos prazeres que a conduzem para baixo, elevando-a para a verdade (519b). O passo serve a reflexão sobre uma vida sem utilidade no seio da cidade, o que não fará bem nenhum a ela. Ao traçar relação com o filósofo e o homem agarrado ao poder da política, o filósofo quando se entregando apenas ao estudo não poderia se dedicar a uma boa administração, ele se encontraria tão feliz junto às suas reflexões, o levaria a permanecer neste estágio sem partilhar o seu saber (519b-c). Desta constatação resulta a obrigação desses homens contribuírem com o que aprenderam, devendo se voltar para a ciência maior e ver “o bem e a empreender a ascensão e, uma vez que a tenham realizado e contemplado suficientemente o bem, não lhes autorizar o que agora é autorizado” (519c). O que não lhes é autorizado é apenas viver na contemplação, ou seja, a permanecer no plano inteligível, contemplando o bem, sem descer até aqueles que se encontram ainda prisioneiros da ignorância: eis a descrição da inutilidade do filósofo.

Um filósofo inútil é contrário ao que se pretende na cidade ideal, pois nela todos devem passar bem conforme acordado anteriormente, uma vez que para a lei “não

---

<sup>107</sup> Para nós esta referência se dirige ao ponto máximo de maldade a que chega um tirano.

importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos” (519d). Contrariamente, a justiça para o mais forte, feita pela coação, deve ser evitada: o que importa é que na cidade todos “partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade; ao criar homens destes na cidade” (519e). Para Sócrates, a lei não deve deixar que “cada um se volte para a atividade que lhe aprouver” (520a): é para a união da cidade que ela se destina (520a)<sup>108</sup>. O problema aqui é: quem recebeu educação melhor, quem saiu da condição de obscuridade foi o filósofo, sendo somente a ele determinado que cumpra seu dever para com a cidade (520c)<sup>109</sup>.

O ponto sobre o qual Sócrates continua a insistir é o tipo de administração da cidade, agora acrescido de outro problema ainda maior: a disputa pelo poder, “como se ele fosse um grande bem” (520d). O que se dá na cidade melhor administrada, é que aqueles *forçados* a governar somente devem ser os “menos empenhados em ter o comando” (520d3-6). No caso daqueles *destinados* ao governo não poderia haver vida melhor, porque, na visão platônica, eles não são apegados ao poder. Como resultado tem-se uma cidade bem administrada cujo comando será entregue não a homens ricos em dinheiro; eles possuem riqueza maior como aquela que “deve abundar quem é feliz - uma vida boa e sensata” (520e-521a).

Para Platão, quem possui a sensatez, a capacidade de seguir uma vida sem apego ao poder político é o filósofo. Ele se encaixa no seleto grupo daqueles que não anseiam pelo poder, algo difícil de se imaginar na realidade política. De qualquer modo, segundo o ideal, essa é a condição para que não haja luta entre rivais pelo poder. Essas considerações levam mais uma vez, à constatação de que as pessoas que deverão guardar o Estado são aquelas que conhecem o “método da melhor administração da cidade, usufruem de outras honras e de uma vida melhor que a do político” (521c). A pergunta aqui é: o filósofo como governante, não seria ele também um político? Essa pergunta pode ser respondida por aquele melhor método, senão vejamos. O ideal de governo da *República* deve ser imposto, as leis da cidade devem ser cumpridas, tudo isso sob o comando, a força, o controle dos guardiões, ou seja, é política também, é política para que se cumpra o governo dos melhores sobre os piores.

<sup>108</sup> Enquanto o tirano utiliza a coerção para a justiça a seu favor conforme mostrou (338c).

<sup>109</sup> O filósofo está preparado para olhar a obscuridade de frente e nela interferir de modo eficiente. O problema aqui é: e o restante da cidade, como enfrentará a obscuridade, ou deverão seus habitantes permanecerem nesse estado para que se cumpra o ideal de cidade “*justa*”?

A novidade em relação a outros governos é que na cidade ideal os governantes devam receber formação para o caminho que conduz à luz.

Sócrates explica que isto se dá como um retorno da alma das trevas para o “verdadeiro dia”, ou “sua elevação até a realidade”, que é “a verdadeira filosofia”, (521c). Para chegar neste patamar, é necessário analisar a ciência mais dotada de poder, aquela que arrasta a alma do que é mutável para o que é essencial, sugere Sócrates (521d). Não será a ginástica, nem a música (521e)<sup>110</sup>. Será a “ciência comum”, utilizada por todas as artes, por todas as maneiras de pensar, das quais todas as ciências se servem. Aquela ciência modesta que distingue o um do dois e dos três: é a ciência do cálculo a que Sócrates se refere, da qual se serve inclusive a da guerra (522c). Para o guerreiro em especial, esta ciência ensina a tática que o transforma num verdadeiro homem, esta ciência é a de calcular e contar (522d-e)<sup>111</sup>.

O caminho que receberá as outras ciências para o currículo que selecionará o novo homem está iniciado e se estenderá depois até o seu completo despertar, que culminará com a ciência dialética, caso tenha sido bem-sucedido nas anteriores que trataremos logo abaixo.

ARAÚJO (2009, p. 7,8)<sup>112</sup> pondera sobre aquelas sensações que atraem a inteligência para a inteligência. Por exemplo, as sensações opostas sobre o mesmo objeto ou sobre coisas diferentes. Ao avançar em seu questionamento, o homem se pergunta o que é a grandeza. Analogicamente, a unidade é uma dessas noções.<sup>113</sup> Somente nos damos conta disso se olharmos para além das coisas sensíveis, uma vez que estas não nos permitem saber o que é o *um*: há em cada unidade uma multiplicidade infinita. É aí que a inteligência se vê como tarefa imposta, é preciso saber “o que é a unidade”.

No âmbito da comunhão das formas, ARAÚJO lembra que os números fazem parte das formas inteligíveis (476a), o que justifica a busca pela natureza inteligível deles, sua origem, seu princípio de inteligibilidade e sua razão de ser. O que o autor quer nos dizer é que a definição de noções matemáticas e as consequências daí resultantes, ainda que coerentes, não implicam que a atividade matemática como algo

<sup>110</sup> Essas serviram de base para um corpo e alma são, condição essencial ao exercício filosófico.

<sup>111</sup> No caso do filósofo, pelo mito da caverna, ele deve se engajar na política, sair do seu isolamento e enfrentar necessariamente o conflito. O que importa é introduzir a harmonia, mesmo que para isso seja necessário o uso da força.

<sup>112</sup> A esse respeito cf.: ARAÚJO, JR Anastácio Borges de. *Kriterion* Vol. 51, n. 122. Belo horizonte July/Dec. 2010.

<sup>113</sup> À frente trataremos da relação da unidade e racionalidade com a cidade.

demonstrativo, sejam denominadas como um saber. Será o uso filosófico da natureza do número, das matemáticas, enfim que permitirão a preparação para a intelecção filosófica. Para nós a pertinência da análise de JR Araújo reside necessariamente na dependência do homem de seu raciocínio a partir do plano sensível, uma vez que deve olhar e observar a multiplicidade existente em cada unidade. Este exercício será o passo inicial para a percepção da diferença entre “os seres”, estágio essencial para o entendimento. Essa breve reflexão nos faz pensar na grande dificuldade ou complexidade a que somos submetidos diante de fenômenos, fatos, objetos, etc. dos quais muitas vezes não nos damos conta.

Do homem que Platão nos apresenta, submetido a duras provas, testado constantemente em seu caminho para a luz, no percurso mesmo de sua vida: de sua formação mais avançada trataremos agora. É de modo gradual que se deve proceder a instrução, segundo a natureza da alma de cada cidadão, determinando na prática de sua seleção. Para tanto serão indicadas as disciplinas que comporão o currículo que os orientará e os submeterá aos estágios de sua ascensão no conhecimento (VI, 503e-504a).

Será preciso superar cada etapa: a) formação básica – música e ginástica (II, 376e ss), b), já abordada no capítulo anterior. A aritmética e geometria (VII, 524d-525c, 526c-527c), c) estereometria (527d-528e), d) astronomia e harmonia (528e-531d), e finalmente a dialética (531d-534d). Cumpridas todas as etapas com sucesso, as classes do filósofo e do guardião se tornarão superiores sendo esta superioridade com vistas a “preservar a cidade e a constituição” (534d-536b)<sup>114</sup>. No caso do filósofo ele estaria apto a governar porque reúne em si a virtude da sabedoria que implica na “ponderação, que é uma espécie de ciência”, permite a boa deliberação (428a) sobre “a melhor maneira de se comportar consigo mesma e perante as outras cidades (428d), residindo “na mais diminuta classe e setor e na ciência que encerra”, que, pela sua chefia “tornam toda a cidade sábia” (428e). A primeira etapa para a luz é o despertar rumo ao Ser. Com vistas a entendermos o modo como é formado o novo homem passaremos aos tópicos seguintes.

---

<sup>114</sup> Como bem lembra Santos (2016, p. 10) esse projeto de contexto puramente filosófico, apesar do grande sucesso até o século XX, pode ter contribuído para perder sua luz, colocando a formação das classes superiores no centro da concepção da educação no Ocidente. É com a polêmica sobre “as duas culturas” que se dá o início do questionamento da educação humanística. Para saber mais, ver C. P. Snow (1956, 1959, p. 196), Santos, *Op. Cit.* Minicurso (2016, p. 10).

O caminho até o Ser é sedimentado, inicialmente pelas disciplinas introdutórias, são elas que estimulam a alma, no aprendizado até o plano inteligível. Posteriormente se alcançará o estágio final da formação através da dialética. Sócrates propõe o exame do modo como serão formados os homens destinados ao exercício filosófico ao governo da cidade. Sua ascensão até a luz se dará como “uma volta da alma de um dia que é como trevas para o verdadeiro dia, ou seja, a sua elevação até a realidade, isso é a verdadeira filosofia” (521c). A formação inicial dos futuros eleitos ao exercício filosófico, os transformou em atletas e guerreiros. No currículo proposto a primeira disciplina deve prestar-se a unir-se a qualidade desses homens que começam a avançar em sua educação de modo a não os tornar inúteis como guerreiros. Do mesmo modo sua formação pela ginástica e pela música também não devem contribuir para sua inutilidade (521d). Vejamos como se compõe o currículo do filósofo, iniciado com a disciplina do cálculo.

A ciência inicial a ser ensinada aos já atletas e guerreiros será a dos números e do cálculo (522e). São as “ciências que conduzem naturalmente à inteligência” (523a) que levarão o homem rumo ao Ser. Para chegar na primeira ciência é abordada inicialmente a questão da sensação, a exemplo de “objetos que não convidam o espírito à reflexão”. Esta afirmação leva a crer que somente os sentidos pudessem avaliar o que por eles é captado. Mas há outros tipos de objetos que não deixam alternativas a não ser a reflexão (523b).

Sócrates parece discorrer sobre aqueles objetos cujas imagens ainda não possibilitaram uma visão total sobre elas, como se estivessem em sombras, ou que se pudesse enxergar sem saber distinguir o que é. Por outro lado, os objetos que levam à reflexão parecem indicar a saída do estágio da percepção do que ainda não se consegue ver em sua totalidade, mas que nos arranca à força para eles. Entendemos que Sócrates se refere a necessidade de fugir das sombras que ocultam a verdade, sob o véu da escuridão: temos que escapar da caverna. Mas como fazer isso? O que está envolto na obscuridade são a grandeza e a pequenez. Por força, o entendimento tem que as ver a cada uma sem a mistura ocasionada pela sensação. O que daí resulta é a necessidade de saber o que é cada uma delas: a grandeza e a pequenez (524a). De início, a alma se volte ao entendimento e à inteligência para examinar a cada uma e o que lhes diz respeito (524b).

O exame sobre a distinção entre o plano sensível e o inteligível atinge a relação entre o número e a unidade. Tomando como exemplo a unidade, sua apreensão coloca simultaneamente “a mesma coisa como unidade e como ilimitada em multiplicidade” (524e-525a). Isto também se daria com todos os números. São o cálculo e a aritmética as ciências relativas ao número, e que parecem conduzir à verdade (525a). Portanto, a arte de calcular é obrigatória para o guerreiro e para o filósofo. Ao primeiro devido à tática, ao segundo, para chegar até a essência (525b). Tem-se novamente a confirmação de que o guardião será ao mesmo tempo guerreiro e filósofo (525b). A ciência do cálculo é indispensável aos homens de comando, porque “obriga a alma a servir-se da inteligência em si, para chegar à verdade pura (526b). Antes de avançarmos para a próxima disciplina traçaremos breve exposto sobre o cálculo como pressuposto para a racionalidade em relação à cidade.

Tomamos a unidade segundo o que Platão nos apresenta em seu modelo de cidade governado pelo filósofo uma vez que é o ele o único a alcançar o plano inteligível no qual se encontra a verdade. Mas não situaremos a questão necessariamente naquele âmbito, levaremos para sua relação com o estado e o regime político. É no Estado que se dá o regime político, a função deste é manter a unidade de tudo o que se processa na cidade. Pensamos que a preocupação de Platão em atender a um modelo que dê conta do “todo” alinha-se ao propósito do melhor governo fundamentado na gestão pelo filósofo, porque somente ele pode obter a visão do todo com vista a garantir sua ordem e conseqüentemente combatendo a corrupção da cidade. Mas como isto pode se dar? Ora já sabemos que é a justiça a mola mestra da manutenção da ordem/unidade principalmente nos atendo ao PDC. A inclusão da justiça como o alicerce da cidade transporta-a ao plano moral, pois como já vimos a justiça deve se submeter a ética. A unidade por sua vez, ao comportar a ideia do todo confere noção de “inteiro” composto pelas partes da cidade que se juntam em função dela.

Contemplamos aqui a ideia do Bem como unidade na forma de conceito. Nesta abordagem o conceito reclama uma definição de modo que podemos inferir que o Bem é a unidade sobre a qual se assenta toda a finalidade constante na ideia de “todo” conforme Platão vê a cidade/Estado. Esse conceito/definição somente pode ser alcançado pelo pensamento (*dianóia*) que persegue o melhor. Neste caso somente o

discernimento promove uma hierarquia de valores e somente o filósofo pode contemplá-la, pois é o único a saber que o Bem é o ponto de partida para se chegar ao que será melhor ou pior. Ora é uma questão de escolha, logo as classes inferiores da cidade não estão preparadas para este exercício.

Podemos pensar em duas equações nas quais a unidade se dê também fora do plano abstrato, onde a finalidade como objeto da proposta platônica, ainda que dependente do plano racional seja igualmente contemplada: FINALIDADE + RACIONALIDADE = UNIDADE. Entra em questão a racionalidade situada no âmbito da *episteme*, pois esta é a faculdade que possibilita refletir sobre o que é (*ti estin*) e isto é o que precisa ser alcançado no plano inteligível conforme o modelo platônico. “O que é?” determina cada entidade, logo: CONCEITO + DEFINIÇÃO = DESDOBRAMENTO DUAL DA UNIDADE EM CONCEITUAL E DEFINICIONAL. São estes os componentes da unidade resultando naquilo que ela é. De que nos serve tudo isso? Mais uma vez nossa resposta se volta para o filósofo, pois é nele que está a capacidade de alcançar após sua longa formação o “que é” visto que a discussão em torno da unidade somente se dá por dois modos: discernimento e linguagem filosófica.

Fato é que todas as decisões a serem tomadas pelo bem da cidade deverão levar em conta não somente a ciência do cálculo, mas sendo ela a primeira examinada por Sócrates julgamos a necessidade de expor de que modo o cálculo suporta a unidade exigida no modelo platônico. Passaremos agora às outras ciências introdutórias. A segunda ciência do currículo introdutório é a geometria. Ela se junta ao cálculo por afinidade porque se aplica às questões de guerra (526c-d). Igualmente, é cultivada tendo em vista o saber. Ela atrai a alma para a verdade, o que contribui para o pensamento filosófico tornando-se vital para elevar o espírito em vez dele se voltar para baixo (527b). A geometria não deve ser desprezada pelos homens do belo Estado, deve-se ter em conta sua contribuição em relação à guerra e a todas as ciências, como base para melhor aprendê-las, ademais é notável a diferença entre quem estuda geometria e quem não estuda (527c).

A próxima ciência é a estereometria. Embora não tivesse ainda sido descoberta esta ciência que explorara os sólidos em movimento, é incluída entre aquelas que despertam a alma rumo ao Ser. O caso é que nenhum Estado, como explica Sócrates, se ocupa desse estudo, por se tratar de algo que encerra grande dificuldade.

Precisaria de alguém com maior entendimento no assunto, uma espécie de diretor a guiar os homens ora formados.

A ciência seguinte, a astronomia, tem lugar no currículo dos filósofos/guardiões pela necessidade de se aprender de modo diferente do que é corrente, e por mais utilidade no plano educativo ora traçado. A astronomia se encarrega dos “ornamentos que há no céu”, e que podemos ver. Ela trata das velocidades e lentidões essenciais “em número verdadeiro, e em todas as formas verdadeiras”. Aí estão os verdadeiros ornamentos, apreendidos pelo “raciocínio e pela inteligência, mas não pela vista” (529c-d). A astronomia serve de exemplo ao estudo das coisas visíveis, como se dá nas obras de arte, executadas de modo excepcional (529e). O cálculo, a geometria e a astronomia compõem o quadro introdutório das ciências do currículo apresentado. Mas somente a dialética capacitará o guardião filósofo a alcançar o Ser. Vejamos o que Platão tem em conta quando a elege para o estágio final da formação das almas para a ascensão ao Ser.

As ciências até aqui analisadas se bem estudadas, e se atingirem o que cada uma proporciona, em relação umas com as outras, contribuirão aos propósitos da cidade fundada. Caso isto não se dê de nada adiantarão (531d). Mas o propósito do plano educativo é coisa grandiosa, e as ciências até agora elencadas não dariam conta de alcançar o plano inteligível em toda sua plenitude, coisa que só será possível através da dialética. Ela se aplica a condução de discussões e réplicas. O processo dialético, mesmo pertencendo ao plano inteligível, é explicado a partir da faculdade de ver que pode imitá-la:

Essa faculdade que nós dissemos que se exercitava já a olhar para os seres vivos, para os astros, e, finalmente, para o próprio Sol. Da mesma maneira, quando alguém tenta, por meio da dialética, sem se servir dos sentidos e só pela razão, alcançar a essência de cada coisa, e não desiste antes de ter aprendido só pela inteligência a essência do bem, chega aos limites do inteligível, tal como aquele chega então aos do visível. (532a-b)

Alcançado o estágio mais alto, a alma, já não se volta para “olhar os animais e plantas e para a luz do Sol” como fazia em seu estágio inicial de ignorância. Ela já é capaz de mirar os “reflexos divinos na água e sombras, de coisas reais” (532b), embora não os veja como antes. Tudo isso representa:

Os efeitos produzidos por todo este estudo das ciências que analisamos; elevam a parte mais nobre da alma à contemplação da

visão do mais excelente dos seres, tal como há pouco a parte mais clarividente do corpo se elevava à contemplação do objeto mais brilhante na região do corpóreo e do visível. (532c-d)

Os gêneros, o método, as divisões da dialética, são alvo de atenção de Glauco que solicita um esclarecimento sobre o assunto (532d). Sócrates adverte que a partir de agora haverá dificuldade em acompanhar o raciocínio sobre o que propõe Glauco, porque já se encontram nos domínios do bem, é até esse estágio que o filósofo percebe: somente a dialética é capaz de revelar o Bem (533a). O bem como a forma das formas, contém em si todas elas, portanto, é sua função, fazer com que sejam igualmente alcançadas e reconhecidas.

A dialética se encontra além daquelas artes que não carecem de processo científico para se conhecer, o mesmo se dando no caso das opiniões e dos gostos humanos, que são instrumentos de produção e composição dos produtos naturais e artificiais, e também para seus cuidados (533b). O método da dialética junto as outras ciências, não pode ser contestado visto que é a tentativa “em todos os casos” de se aprender “por processo científico relativo a cada objeto, a essência de cada um” (533c-d).

No caso das ciências que apreendem algo da essência, o cálculo, a geometria e a astronomia, também essas têm o Ser somente em sonhos, porque servem-se de hipóteses, e através destas não se chega nem ao Ser, tampouco às hipóteses se justificam, portanto, não podem ser tratadas como ciências. Caso se principie por aquilo que não se sabe e se o final da sua investigação, bem como em suas fases, se intermedeie por incógnitas, não se pode admitir que o que se dá como pesquisa se denomine ciência (533c). Somente a dialética pode chegar ao Ser porque ela destrói as hipóteses que comprometem o caminho para o “autêntico princípio”, o princípio que torna seguros “os seus resultados” (533c-d).

Tudo o que é considerado arte, foi denominado por ciências porque o costume assim determinou, e porque não podiam se configurar apenas como opinião. Mesmo permanecendo longe da clareza da ciência, ainda assim, chegaram a receber status de “entendimento” (511d-e). O que está em questão, além de qualquer denominação que se possa conferir às artes anteriores é o que se “exprime com clareza a disposição de espírito” (533e). Para elucidar este raciocínio, as demais artes são comparadas à

imagem da linha em descendência: ciência, seria a primeira divisão. A segunda divisão corresponderia ao entendimento, essas duas partes superiores responderiam pela inteligência e essência. A fé à terceira, a suposição à quarta. A opinião ficaria nas duas partes mais baixas, ela é mutável. A essência está para a mutabilidade, isto se explica porque a mutabilidade ao ser identificada e ‘descartada’, abre caminho para a percepção/conhecimento da essência. Por seu turno, a inteligência está para a opinião porque ao vencer a ilusão da opinião, o caminho para a inteligência se abre. Por seu turno, a ciência está para a fé/crença porque aquilo em que se crê ainda não é a ciência, esta ultrapassa aquela quando se trata de investigar algo. Por fim, o entendimento está para a suposição porque a própria suposição já é algo que permite um avanço quando se trata de conhecer algo: aquilo que se supõe não se esgota apenas por ser suposto (533e-534a).

Conforme acordaram, dialético é “aquele que aprende a essência de cada coisa” (535b). Contrariamente, aquele que não a aprendeu e não souber demonstrá-la não possuirá entendimento algum sobre ela (533b). Quando se trata do bem, o mesmo se dá com aquele que não tiver a capacidade de “definir com palavras a ideia do bem”, devido à necessidade de separá-la de todas as outras ideias: trata-se de uma luta para que se possa dar provas através *do que é*, e não apenas daquilo que se mostra. Em síntese, é preciso “avançar através de todas estas objeções com um raciocínio infalível” (535b). O que se pode afirmar sobre alguém que procede em um raciocínio fora desse é que “não conhece o bem em si, nem qualquer outro bem” (535c). O governo da cidade é retomado, lembrado que desde cedo, as crianças destinadas a conhecer o bem não deverão contar apenas como almas quantitativas a compreender a população da cidade. Elas terão seu papel primordial no futuro, uma vez que serão obrigadas as “altas instâncias”. Entendemos que estas instâncias são as formas que derivam do bem, como o justo, o belo etc.

Uma vez que aquele que o conhece, conhecerá igualmente, a todas elas, esse conhecimento, imprescindível aos que vão governar e guardar a cidade, deverá ancorar-se numa lei a ser estabelecida para aquelas crianças, “que devem sobretudo aplicar-se à educação pela qual se tornarão capazes de interrogar e de responder da maneira mais sábia” (334d). Por todos esses argumentos à defesa da dialética como a mais alta ciência, é acrescentado que nenhuma outra forma de saber deve figurar sobre ela (535a). Conforme determina o projeto platônico, conhecer o bem em si ou qualquer

outro bem é a condição primeira para o seu fim. Quem não tem esse conhecimento longe estará da verdade. No caso do governante sem o entendimento da verdade ele se vê enredado por toda espécie de males, no intuito de manter seu poder pelo domínio de tudo o que se possa elencar: concidadãos, bens, amizades e até família.

Quando se trata de se examinar as leis, normas e prescrições da cidade ideal, e como estas afetam cidadãos, bens, amizades e até família, uma passagem no livro IX da *República* deixa certa inquietação. A passagem é introduzida após Glauco observar apropriadamente que a cidade fora fundada por palavras, pois que não se encontra em lugar nenhum na terra (594a-b). Sim, ela não se encontra na terra, mas isto não importa, conforme Sócrates afirma:

Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas demais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento (594b).

O passo nos concede pelo menos cinco informações, cujas interpretações e análises trataremos uma a uma em seguida:

- a) O molde no céu é coerente com a teoria das formas;
- b) Fundar uma (cidade) para si mesmo;
- c) Sua contemplação, apesar de ser sugerida a quem quiser fazê-lo, enseja ao menos alguma percepção do que está além do visível;
- d) A existência ou não daquela cidade, ou mesmo sua possível constituição futura, nada importa;
- e) O que importa são suas normas, suas próprias normas, que por fim,
- f) Pautarão o comportamento de quem a contemplou.

O primeiro ponto remete a teoria das Formas, conforme vimos no capítulo III, e segue a orientação do Ser divino, ou seja, ela confirma o governo do filósofo e todas as implicações daí decorrentes. Quanto ao segundo ponto, *fundar uma cidade para si mesmo*, referir-se-ia à fundação da cidade pelo Rei filósofo? Por outro lado, este “si

mesmo” inclui o cidadão, conferindo e reafirmando assim a comunhão entre cidade e cidadão? No caso da contemplação, terceiro ponto destacado, nossa dúvida é se qualquer pessoa poderia atentar para isto. Segundo observamos na imagem da Linha Dividida, até que isto se dê, há ao menos dois estágios anteriores dos quais depende a ascensão da alma.

Quanto à existência ou não da cidade idealizada, percebemos a sutileza de Platão em apontar a necessidade e a dependência de um modelo, cujas normas pertencentes somente àquela cidade, nosso quarto ponto, leve necessariamente à contemplação daquele que estiver preparado para fazê-lo. Uma vez contemplada, não haverá outro caminho que não seguir na vida comum sobre sua a égide. Novamente esbarramos no problema-chave: quem pode contemplar essas normas é somente o filósofo. Outro ponto a destacar é o fato de Platão expressar a não importância da existência da cidade, o que soa como um paradoxo: se não tem importância, porque fora pensada e examinada ao longo de dez livros? Pois bem isso importa e muito, pois que se *aquela* cidade (ideal) não existe, como tantas outras coisas que também não existem, elas podem ser contempladas e tomadas como modelo. Em termos modernos, uma cidade melhor pode ser planejada e com um bom governo podem ser executadas as normas de uma administração adequada, resguardadas as devidas proporções sobre a exequibilidade do ideal platônico.

O relevante aqui, para nós, é que o governante, o Rei Filósofo, será o primeiro a seguir rigorosamente aquelas normas exaustivamente referidas em todo o conjunto de prescrições e ensinamentos constantes no projeto filosófico-político-educativo: cremos que todo esse conjunto se encontra contemplado no passo analisado. Quem tem entendimento suficiente para erguer seu olhar e alcançar o divino, antes deverá ter como guia quem o faça e este é o filósofo referido de modo obrigatório e condição *sine qua non* para a boa administração da cidade. O problema continua sendo o mesmo: a determinação em ser o filósofo a governar, principalmente por ser somente ele preparado para isso.

## CONCLUSÃO

O caminho que Sócrates trilhou foi objeto de nosso esforço em abordar o problema da justiça e a resposta platônica para as cidades mal administradas. Não examinamos *A República* em sua totalidade, mas consideramos termos sido fiéis em nossa análise das passagens escolhidas, que foram numerosas: todos os dez livros da obra foram contemplados. Abordamos sistematicamente, os argumentos circundantes ao problema da justiça, bem como da solução apresentada. Não é demais afirmar que uma análise de toda a *República* encerra muitas dificuldades. Mantermo-nos fiéis aos escritos de Platão depende de muitos fatores, entre eles a diferenciação do plano dramático e do argumentativo, a relação tão próxima entre o filósofo e seu mestre Sócrates. Diferenciar e indicar o que é de um e o que é do outro no diálogo exige atenção redobrada, principalmente quando se trata de encontrar e examinar os argumentos/fundamentos que compõem teorias, sem esquecermos que Platão não se mostra no diálogo. De qualquer modo, consideramos que nossa análise não fugiu do que foi proposto nesta investigação.

As tantas teorias que abarcam desde a natureza humana em ação até o plano inteligível foram alvo de repetidas reflexões. Os meandros, as digressões que parecem não ter tanta importância, mas que contém pistas importantes, entre tantos outros aspectos relativos à obra em si, foram contemplados de acordo com a necessidade que identificamos no texto.

Embora o ânimo faltasse às vezes, o persistente Sócrates nos instigou frequentemente, no momento das recorrentes leituras, ou mesmo quando nos ocupamos de outros afazeres, lá estava ele, nos cobrando, questionando, empurrando, jogando literalmente *A República* sobre nossas cabeças. Ele não desistiu, e nós também não.

A abordagem dos comentadores exigiu densa pesquisa e reflexão. Embora sejam em grande número, conforme se vê na bibliografia, utilizamos o necessário às passagens que sustentam esta investigação. É o caso de Cinzia Arruzza e Julius Moravcsik. A primeira nos brindou com estudo recente sobre *A República* no que se refere à analogia entre o tirano, sua alma delirante e o feroz lobo.

O segundo, com suas reflexões sobre uma ética ideal na *República*, nos forneceu subsídios para a criação do *cidadão paradigmático*, visto por nós como a proposta platônica do homem/cidadão ante aos problemas da cidade.

No início desta investigação, nos propusemos a exigente tarefa de acompanhar o caminho e elucidar desde os argumentos principais, passando por momentos de definição até as teorias que vão se formando ao reuni-los. Aqui resumidas em sua forma principal: a Teoria da Justiça, a Teoria da alma Tripartida, a Teoria das Formas e a Teoria das Virtudes. Entremeadas por aspectos humanos, éticos e políticos elas compõem o quadro de fundo do projeto filosófico-político-educativo de Platão.

A teoria da justiça, enraizada na vantagem do mais forte, foi alvo de exaustivos exames nos quais recorrentemente estiveram em contraponto o justo e o injusto, a justiça e a injustiça. A teoria da alma tripartida evidenciou os conflitos provenientes desasas partes e suas implicações quando deve ser privilegiada a parte calculativa, a razão no que diz respeito as ações daquele que deve governar a cidade em especial. A teoria das formas, põe em relevo a forma do bem como a mãe de todas as formas e aquela que pode levar ao conhecimento da verdade. Com a teoria das virtudes, vimos a união da alma tripartida e a virtude correlata a cada uma.

A justiça é o elo que reúne todas essas teorias: ela é a virtude que reúne todas as outras virtudes, ela é quem faz com que as outras existam, é o seu alicerce: é esta a ideia que permite examinar o que é bom/justo e o que não é/injusto, para a cidade. Como a *ideia* mais importante da cidade que se pretenda ser justa, a teoria das formas é o que possibilita ao *bem* ao ser contemplado, neste caso pelo filósofo, e o faz conhecer igualmente a ideia de justiça. De acordo com o projeto platônico de cidade ideal, o projeto educativo recai sobre a necessidade da formação do homem/cidadão para a cidade em questão.

Neste sentido nossa atenção recaiu especialmente sobre os aspectos comportamentais – *natureza humana* e *educação*, sempre com vistas ao binômio *cidade-cidadão*. Tratar a questão humana e a complexidade que isto encerra faz pensar em como adentrar um terreno que se mostra ora de um modo ora de outro. O desafio deixado pela justiça como vantagem para o mais forte na figura do tirano, levou a repetidas investidas platônicas contra os desmandos da injustiça. Uma vez que é de justiça e de uma vida melhor que trata Platão, os anseios do filósofo passaram a ser pontuados a partir disso e seguimos nesta ordem.

A insatisfação platônica diante do modo de vida que concede vantagens apenas ao particular levou à fundação da cidade. Ali deveriam verificar se haveria ou não a justiça. Do mesmo modo, deveria ser investigada a possibilidade de um cidadão para aquela cidade, principalmente diante da possibilidade de qualquer um ser injusto, caso a oportunidade apareça, como vimos no mito de Gíges.

Fato é que ninguém quer sofrer injustiças, daí nasceu um contrato para regular o comportamento humano no âmbito comum, surgiu a lei. Ainda assim tivemos um longo caminho, que se abriu com a aparência da justiça, afinal ninguém quer ser reconhecido como injusto, e por isto ser punido. Aí examinamos a ‘necessidade’ de muitos em parecerem justos apenas para não sofrer as sanções legais.

Da fundação da cidade resultou a cada indivíduo, a partir de sua ‘natureza’, dever fazer o que lhe cabe. Esta questão se complicou quando a cidade cresceu e se agravou com a possibilidade do seu constante: uma cidade de luxo gera guerra. Como é sabido a guerra era o alvo da formação dos homens na Grécia clássica. Mas, conforme anunciamos e confirmamos, o projeto platônico foi além, uma vez que não somente de guerra vive a cidade, o que foi visto nas necessidades cada vez maiores de itens de sobrevivência, ultrapassados pelo gosto das novidades, fator que inexoravelmente leva a guerra: é um círculo sem fim.

Antes de tudo Platão defende a necessidade de ser-se justo, para tanto foi preciso examinar a proposta filosófica de instalar nos homens a justiça, ou seria mais acertado dizer em contribuir para que eles despertassem para a justiça existente dentro de si mesmos? Ora se o senso de justiça não for despertado na alma humana, uma das consequências será o excesso de médicos e juizes na cidade. O motivo é que a má formação da alma não daria conta dos cuidados que precisa ter consigo mesma, delegando sua vida a terceiros.

Neste quesito a tripartição da alma mostrou ao menos uma questão bem complexa: os conflitos resultantes dos desejos de cada parte da alma, são eles a perturbarem o equilíbrio não somente do indivíduo, mas também da cidade. Quando se trata dos cuidados com a alma, entraram em pauta os princípios do projeto educativo de Platão, mas não antes do alerta e das objeções sobre a educação pelos sofistas. Além de afirmarem tudo saber, inclusive a virtude, eles se ocupavam apenas de preparar seus alunos para as assembleias, seus discursos não espelhavam a verdade. Nada disso era saudável e bem-vindo na cidade nova.

Quanto à educação e ao que deve ou não ser ensinado, fizemos detalhada análise que incluiu literatura, a música e a ginástica. Todas permeadas por preceitos morais, pelos cuidados com a alma, com o corpo, sempre atentos a lei da cidade. Com a teoria das virtudes vimos o sustentáculo do projeto da cidade e do cidadão: ambos abrigariam sabedoria, coragem, moderação e justiça, sendo esta última o alicerce de todas as outras.

Esta síntese faz pensar em como se sustentaria a empresa platônica. E Platão começou a responder: vimos no capítulo III, que para o governo do filósofo, o principal seria a harmonia entre as Formas. Do problema da justiça, da nossa análise das teorias assinaladas questão, nasceu o *cidadão paradigmático*. Nossa criação, suportada pela análise de Moravcsik sobre uma *ética ideal* em Platão, junto aos aspectos pontuados na *República*, nos guiou até esse cidadão-modelo. Antes de darmos continuidade a síntese desta investigação falemos um pouco mais sobre ele.

Uma apreciação entre *ética ideal* e *bem humano*, cujo fundamento se dá a partir de um *objetivo geral*, por nós entendido como o *bem-estar da cidade* e o *indivíduo* com seus *traços de caráter* nos iluminou sobre o cidadão paradigmático. Moravcsik nos mostrou que daí podem surgir modelos de seres humanos cooperativos. Atribuímos aqui, esse fundamento à *philia*, algo tão caro ao projeto platônico, seja na relação entre os pares na cidade seja na relação com o amor pelo saber, mas que na vida real bem como em seus anseios, não parece alcançar o status pretendido pelo filósofo. O que explica isso é a complexidade da natureza humana junto aos conflitos da alma.

Vimos que a *seleção de um ideal* é prioridade para a cooperação, que só se pode cumprir efetivamente, após a definição do que será *útil* à cidade. O que mais aproveitamos da *ética ideal* sugerida por Moravcsik foram os *papéis definidos* em determinadas relações: elas não se eximem de deveres ou obrigações, porém estes não constituem o postulado da *ética* proposta pelo autor. Pensamos que o que se afigura é uma espécie de *dever moral*: para além da obrigação, o cidadão modelo deve possuir disposição em ser cooperativo. Este é considerado por nós o passo inicial para a escolha do ideal a ser perseguido em determinado momento e de acordo com a necessidade da cidade.

Obviamente nada disso se dá fora do plano racional, cujas *entidades* no plano prático constituir-se-iam por “discernimento genuíno”. A *ética* tratada por Moravcsik se

encaixa na vida humana por *escolha própria*, bastando para isto que o objeto certo a vida humana dependa de seu entendimento da *ordem* e da *harmonia* agregada a nossa vida. E não foi isto que Platão prezou?

Ressaltamos novamente a importância do conhecimento e da harmonia entre as Formas para o projeto platônico. Em face desta harmonia, segundo Moravcsik, poderíamos criar instâncias tantas quantas possíveis, para nossas vidas e para os outros. Estamos mais uma vez no terreno da natureza humana. Neste sentido foi por nós analisada a teoria da alma tripartida, junto a harmonia entre as formas e a proposta de Moravcsik, além de uma apreciação sobre a parte psicológica, aspecto largamente tratado por Platão. O que nos trouxe de novo Moravcsik, foi a *acomodação* da ética ideal diante dos choques dos conflitos entre as partes da alma que associam razão e apetite, emoção e apetite, uma vez que este sempre estará lá.

Entendemos que a ética assim proposta, pode se dar na prática quando se inclui a *decisão* do agente: podemos decidir por fazer uma coisa ou outra. O papel da razão nesse quadro é a possibilidade de nos mostrar o que escolher e o que não escolher, mas isto depende e muito da apreciação de nossos desejos, aí poderíamos ou não compactuar com o que é bom para a cidade e também para nós. O que daí resultaria seria uma *priorização* seguida da *ação*.

Essas *atitudes*, quando relacionadas à *saúde* e à *virtude*, em analogia ao corpo saudável e ao ser humano saudável, mostra a saúde como a condição para *boas atitudes*, caso o homem se encontre em seu *melhor estado*. Mas um ponto precisa ser esclarecido, nada disso tem a ver com a ética do prazer pelo prazer: o que é bom para cada pessoa é relativo. Se o ser humano bom, aqui, pode associar-se ao que se chama de *pessoa platonicamente boa*, isto vai depender do caráter, da maneira de agir de modo a não perverter os preceitos da educação sugerida por Platão, bem como a convivência, dentro do que ele preconiza ser saudável entre as pessoas.

A convivência pleiteada certamente depende daquele que está no comando da cidade. Pensamos que uma PPB poderia sim governá-la. Poderíamos pretender que a encontramos na figura do filósofo? Se nos ativermos às suas características e descrição, sua formação, pode ser que ele ou já seja ou venha a se tornar uma PPB, embora isto não o exima de todos os entraves em seu caminho e da luta interior em sua alma, afinal ele é humano e também sujeito à complexidade que isso implica.

Neste ponto retomamos nossa síntese a partir da formação do governante para a cidade, e da dependência do seu entendimento das Formas, isto nunca é demais lembrar. O discernimento entre *opinião* e *conhecimento*, seguidos da relação entre o que se pode ou não conhecer; o entendimento sobre suas *potências* e a diferença entre elas, sobre a *multiplicidade*, e neste ponto destacamos suas implicações, principalmente quando tratamos a questão dos amadores de espetáculos, onde vimos a diferenciação entre as coisas que são e que não são: tudo isso compõe a série de exigências as quais são submetidos aqueles que irão para o governo.

O plano de Platão como um todo, constitui grande desafio, sobretudo porque se radica no terreno ideal. Para fundamentá-lo melhor examinamos a forma das Formas, o Bem. Ele a tudo cria, a Linha Dividia que mostrou detalhadamente o avanço da obscuridade – estágio da ignorância – à luz, estágio final para a contemplação do Bem. Em seguida visitamos a Alegoria da Caverna, que refletiu a condição de prisão em que se encontra a alma humana e o difícil caminho para a luz.

Após a longa jornada até o livro VII, Platão apresentou o currículo e a seleção para o homem de governo e seus pares. Vimos que é de modo gradual que se dá sua formação, somente assim ele despertará para o verdadeiro Ser. Para tanto, o currículo contempla disciplinas iniciais, as quais deverão uma a uma serem vencidas até que se chegue a elevadíssima dialética.

Importante lembrar a “modesta” disciplina do cálculo – básica para ao raciocínio -, a primeira de todas. É aquela que, além de permitir o avanço a partir do plano sensível, a fim de que o homem possa reconhecer a diferença entre as coisas, também mantém sua relação com a unidade no plano inteligível. Vimos também a relação da *unidade* com o estado e o *regime político*, pois que entre as funções destes está a de manter a unidade na cidade. Neste quesito vimos que filosoficamente o cálculo contribui para a fusão da racionalidade à unidade e sua direta relação com o Bem.

A importância do governante para a cidade alcançou severa crítica sobre a figura do tirano. O exame da injustiça por ele praticada foi ampliado no capítulo I. O mergulho nos conflitos da alma e suas implicações na analogia entre indivíduo e cidade tomou maior proporção. Os regimes políticos e seus governantes foram confrontados com uma característica comum: todos dependem da dominação para se

manterem. Por meio dela e também da violência se houver necessidade: um a um, timocracia, oligarquia e democracia, foram se degenerando até chegar na tirania.

Um novo retorno a teoria da alma tripartida nos levou ao caráter do governante de cada regime político. Em especial, tratamos da alma tirânica, uma vez que os desmandos do governante tirano mostraram uma alma desregrada e corrupta em grau extremo. Neste ponto a melhor vida foi novamente examinada, valendo-se do exame sobre a felicidade. Também a infelicidade foi contemplada ante ao estado interno da alma tirânica. A relação da cidade governada por uma alma assim definida mostrou as desventuras a que toda cidade é submetida: se o governante é ruim, a cidade também o será. A utilidade da justiça para o injusto que pretende parecer justo; o acordo a que conduz a justiça, foram retomados para mostrar quem deve governar. Aí vimos o quanto pode ser *frágil* uma *boa alma*, ante a possibilidade de ser corrompida e tornar-se débil. Em contraste a esta debilidade vimos o homem que honra antes de tudo as ciências e que sua alma segue no mesmo rumo.

Tecer considerações finais sobre um estudo deste porte é tão desafiante como iniciá-lo. Optamos por iniciar com a questão da natureza humana, é nesta onde residem os aspectos que permeiam o problema que reúne justiça e ética, de como devemos agir, quando se trata de uma convivência justa e da relação entre a justiça ao mesmo tempo como uma virtude pública quando se trata das relações no âmbito da *polis*. Neste caso, a justiça e a virtude individual são partes integrantes do 'todo' que reúne cidade e cidadão.

Quando falamos de justiça, à luz do que ensinou Platão, há a necessidade de examinar a justiça própria, interior, de olharmos para nós mesmos e perguntarmo-nos se estamos satisfeitos, se estamos bem, se em nós estão reunidas as condições de felicidade, aspecto demasiadamente subjetivo e que mobiliza a compreensão da pessoa humana. É preciso refletir sobre justiça e sua relação com a natureza humana, o que aqui ressaltamos. Precisamos questionar se a educação que recebemos, seja pelo Estado, seja em casa, se encontra, junto ao nosso entendimento, a altura de sermos justos em termos platônicos, e a ponto de não precisar, ou se ao menos somos capazes de evitar a interferência, de terceiros quando se trata de nos defendermos.

Por outro lado, precisamos pensar e decidir se estamos aptos a escolher uma vida melhor, a não ser que estejamos felizes diante do que está posto pela realidade incluindo a todos. Ao longo destas páginas, percebemos o grande valor conferido à

formação humana, essencialmente ao homem de governo, que faz a lei e ao homem de comando. Insistimos num ponto: se precisamos estar atentos às leis, se somos obrigados a cumpri-las, é bom que estejamos aptos a conhecê-las e, também, a contribuir com a sua criação. A questão é: somente a democracia pode fazer com que isto se dê. Bom seria termos condições de não sermos enganados constantemente por políticos mal-intencionados. Entendemos que a educação ajuda muito neste aspecto, ela até pode auxiliar no confronto, ou a enfrentar a pressão imprimida pelos “fortes”.

Em se tratando do lugar que habitamos, das nossas relações comuns, a educação, e isto é opinião geral, pode ser o caminho. Certamente ela poderá garantir nosso entendimento sobre justiça e nossa contribuição para o equilíbrio do Estado ou, pelo menos, deveria ser assim. O problema está entre constatar sua necessidade e agir em favor dela. Fato é que a multiplicidade de opções ofertadas leva a diversas formações, especializações de todos os tipos de uma só pessoa. Isto pode ser bom quando se trata de auferir lucros, porém mostra pelo menos três problemas: 1) não se sabe se ocorre a realização pessoal, algo que vai muito além da parte material, e 2) a formação diversa de um só profissional não garante a qualidade no resultado de seus produtos ou serviços, e, 3) muitos podem ser excluídos quando outros acumulam mais de uma função.

Ora há quem nem mesmo possa pensar em auferir grandes lucros, o que precisa é sobreviver. Trata-se de extremos: sobra para um e falta para o outro. O lucro exacerbado é a falta daquele que nada possui. A vantagem do primeiro é a desvantagem do segundo. De equilíbrio aqui não se pode falar.

Sim, concordamos com Platão: a felicidade deve ser para todos, porém não de uma felicidade imposta por sacrifícios de alguns em função dos outros. Crescemos um ponto: se deve haver sacrifícios que sejam também para todos e não em grande desigualdade, que seja definida de acordo com cada parte. A injustiça denunciada na *República*, principalmente diante dos desmandos de um governo tirano, as recorrentes objeções à falta de uma educação de qualidade, ou a educação ao modo dos poetas, que se situa entre os extremos prazer e dor, nos levaram a criar, também em palavras, o *cidadão paradigmático*, ou o cidadão modelo.

De início pode-se pensar em apenas um modelo, e na verdade é. O que depois descobrimos é que cada cidadão, em sua respectiva classe, o filósofo, o guardião e o

artífice, possui o seu paradigma, ainda que o modelo seja um só, o problema continua sendo: à formação proposta submetem-se o filósofo e o guardião. Do primeiro exige-se mais no campo intelectual e do seu amor pelo saber, pelo verdadeiro Ser. Do segundo exige-se mais no terreno da força física, da coragem e da tática.

Por seu turno, nosso cidadão modelo precisa ser bom. Para nós, “ser bom” atende principalmente ao quesito de não desejar fazer mal a quem quer que seja, caso contrário, não se constituirá uma comunidade de pessoas cooperativas. Sem isso, a possibilidade de uma vida melhor é comprometida. Pois bem, já é difícil imaginar um guardião ou um filósofo, como pessoas humanas, que alberguem em sua alma somente a bondade, mesmo tendo sido para isto formados, podendo até a optar e contribuir para o bem comum, cientes de seus sacrifícios para que isto se dê.

Mas quando se trata de uma classe, cuja função primordial é manter a comunidade, é produzir bens de consumo, o projeto filosófico-político-educativo de Platão, para nós, não os inclui de modo satisfatório, não identificamos nenhum esforço em função de sua educação. Porém, a eles mais que aos outros se aplica o Princípio da Divisão das Competências. Recorrentes vezes isto foi mostrado com o exame sobre as artes e funções na cidade. Os trabalhadores até podem auferir lucros, mas, ao que parece, não passarão de trabalhadores, filosoficamente falando. Ora, se o paradigma atinge também a eles, uma vez que numa organização como pretende Platão, precisa haver o equilíbrio entre as partes, pensamos que o plano proposto, dependente essencialmente da racionalidade. O fato de os artífices atuarem somente como meros trabalhadores, ainda que isto se dê num contexto de um governo não democrático, não parece completar a fórmula. Como já apontamos, o paradigma do filósofo não dá conta, ou não abarca os outros paradigmas, ou seja, não alcança todas as classes. A falha para nós se encontra no fato de excluir os trabalhadores do alcance do Ser, afinal, eles poderiam desejar isto também, mas é algo que somente pode se dar a partir de uma educação que prepare a pessoa para a ascensão ao divino. Neste sentido, manter a unidade necessária ao bem comum permanece obra inconclusa no âmbito filosófico e político do projeto platônico.

De todo modo, nosso cidadão paradigmático encontra-se constituído na seguinte fórmula: NOVO HOMEM (cooperativo) + SELEÇÃO DO IDEAL + ATUAÇÃO JUNTO AOS CONCIDADÃOS = CIDADÃO PARADIGMÁTICO (na prática). O novo homem preparado pelo programa educativo platônico mais a seleção do ideal

adequado à cidade, que deve ser feita e aceita como prioridade pelo cidadão. A atuação, dependente da cooperatividade é a mola mestra da ação do nosso cidadão, ele é para nós o fundamento da comunidade desenhada na *República*.

Na prática, principalmente a classe dos artífices, exerce pelo menos o direito de cumprir sua *função* conforme sua *natureza*, melhor dizendo isto constitui ao mesmo tempo dever e direito. Obviamente esta é a constituição do seu paradigma, e funciona porque sem a classe trabalhadora a cidade não sobrevive.

Ainda sobre a relação cidade/cidadão, o nosso homem modelo, frente a toda complexidade apontada recorrentemente em seus aspectos psicológicos, em toda a complexidade da sua *alma*; esse novo homem encontra-se em condições de olhar para seu interior e *escolher*: no caso do filósofo, o destino da cidade; no caso do guardião o zelo por ela; no caso do artífice/trabalhador, ainda que excluído do programa educativo, o suprimento da cidade. Sempre haverá a dúvida se o farão ou não, quando farão, como farão, afinal trata-se de natureza humana.

No fim das contas, o que não podemos é nos eximir de frequentemente atentar para essa complexidade. Para ilustrar esta faceta da pessoa humana, encerramos nossa tese com a seguinte reflexão do poeta Fernando Pessoa: “a alma humana é um abismo”.

## BIBLIOGRAFIA

ADKINS, Arthur W. H. *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Oxford: Clarendon Press, 1960.

ARAÚJO, Carolina. A função educativa da prática da ginástica na República de Platão. *Filosofia e educação [RFE]* – Volume 9, número 1 – Campinas, SP. Fevereiro – Maio de 2017 – ISSN 1984 – 9605 – p. 131 – 164.

ANAGNOSTOPOULOS, Mariana. *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Edited by Gerasimos Santas. USA, UK and Australia, 2006.

ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford, Clarendon Press, 1981.

ANNAS, J. *Politics and Ethics in Plato's Republic*: In: OEFFE, O. (Hrsg). *Platon*. Politéia, Berlin, 1997.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. – 3a. ed. Brasília: Editora da UnB, 1997.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1985.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição de G. Reale, tradução de M. Perini. São Paulo: Loyola, 2002.

ARRUZZA, Cinzia. *A WOLF IN THE CITY. Tyranny and the tyrant in Plato's Republic*. Oxford University Press, 2019.

BIGNOTTO, N. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

BOBBIO, N. *A teoria das formas de governo*. Trad. S. Bath. Brasília: Ed. UnB, 1998.

BOERI, Marcelo D. *Apariencia y realidad em el pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos y teoria de la acción en algunas teorías sobre la Antigüedad*, 1. ed. Buenos Aires: Colihue, 2007.

CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato*. New York: Oxford University Press, 1945.

CROSS R. C. e WOZLEY, A. D. *Plato's Republic, a philosophical commentary*. London: Macmillan Education, 1964.

DIXSAUT, M. Une politique vraiment conforme à la nature. In: Rowe, C. (ed.). *Reading the Statesman*. Proceedings of the III Symposium Platonicum. Sankt Agustin: Academia Verlag, 1995.

DOVER, K. *Greek popular Morality in the time of Plato and Aristotle*. Berkeley: University of California Press, 1974.

- DUMONT, Louis. The modern conception of the individual: notes on its genesis. In. *Contributions to Indian Sociology*, 1965, p. 13-61.
- FINE, G. *The Oxford handbook of Plato*. New York: Oxford University Press, 2008.
- GLOTZ, G. *A cidade grega*. Trad. H. A. Mesquita, R. C. de Lacerda. São Paulo: Difel, 1980.
- GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*, tradução J. R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. Trad. E. A. Dobránsky. São Paulo: Papyrus, 1996.
- HENDRIK, Lorenz. *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Edited by Gerasimos Santas. USA, UK and Australia, 2006.
- IRWIN, T. *Plato's Moral Theory*. Oxford: University Press, 1977.
- JAEGER, W. W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. A. M. Parreira. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JR. Araújo, Anastácio Borges. *A natureza dos números na República de Platão*. *Kriterion* Vol. 51, n. 122. Belo Horizonte July/Dec. 2010.
- JR. Araújo, Anastácio Borges. *Os sentidos de Kréiton no livro I da República de Platão*. In. XAVIER, Dennys Garcia; Cornelli Gabriel (Orgs.). *A República de Platão, outros olhares*. EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 2011.
- KAHN, C.K. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KERFERD, George Br, *Le mouvement sophistique*, trad. e apres. por A. Tordesilhas e D. Bigou. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1999.
- KRAUT, R. (ed). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: University Press, 2002.
- MORA, J. F. *Diccionario de filosofia*. Nova edição de J.-M. Terricabras. Barcelona: Ed. Ariel, 1994.
- MORAVCSIK, J. *Platão e platonismo, aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- MORROW, G. *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the laws*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- MOSSÉ, Claude. *Histoire d'une démocratie*. Athenès: Seuil, 1971.
- NAUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade – fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*; trad. A. A. Cotrin. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. *Pólis e nómos: o problema da lei no pensamento grego*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Trad., notas e comentários J. Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

PLATÃO. *A República*. trad. e notas de M. H. da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

PLATÃO. *As Leis*, ou da legislação e *epinomis*: trad. E. Bini. Bauru: EDIPRO, 2ª Ed., 2010.

PLATÃO. *Górgias*, tradução, apresentação e notas do Prof. Jaime Bruna. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

PLATÃO. *La Repubblica*. Trad. e commento a cura di Mario Vegetti, vol I, libri I-VII. Napoli: Bibliopolis, 1998.

PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

PLATÃO. *Mênon*. Tradução do grego e notas de Ernesto Rodrigues Gomes. Estudo introdutório de José Trindade Santos. Edições Colibri. Lisboa, 1992.

PLATÃO. *Protágoras*. Coleção diálogos. Tradução Carlos Alberto Nunes. UFPA, 2002. Rodrigues Gomes. Estudo introdutório de José Trindade Santos. Edições Colibri. Lisboa, 1992.

POPPER, Karl, *A sociedade aberta e seus inimigos*; 1º vol. trad. M. Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. Trad. M. P. Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

SANTOS, J. T. *A Cidade dos Homens – Polis: educação e democracia*. Philosophica 4, Lisboa, 1994.

SANTOS, J. T. *Êutifron. Apologia de Sócrates. Críton*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1993.

SANTOS, J. T. *Há uma filosofia platônica?* In. *Aprendizagem e Desenvolvimento*, Lisboa, v. 39/40, n. 1.

SANTOS, J. T. *Na República, porque precisa Platão fundar a Cidade para saber o que é a justiça?* Minicurso, UFPB, 2016.

SANTOS, J. T. *O argumento sobre “coisas que são e que não são”*: R. V 476a1 – 479B10. *Prometheus Journal of Philosophy* n. 32 Janeiro/Abril 2020.

SANTOS, J. T. *Para Ler Platão, A ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. Tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SANTOS, J. T. *Para Ler Platão, alma, cidade, cosmo*. Tomo III. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

SANTOS, J. T. *Para Ler Platão, O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*. Tomo II. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SANTOS, J. T. *Tirania e Justiça: Platão sobre o abuso do Poder na República*. Unisinos, 2019.

SARTORI, G. (ed). *Reading the statesman*. Proceedings of the III Simposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.

SPRAGE (R.k) *Plato's philosophers-king: a study of the theoretical background*. Columbia: University of South Carolina Press. 1976. P.p. xvii.

TOSI, G. E e Guimarães R. *Democracia e elitismo dos Antigos e dos Modernos – Ensaios*. Curitiba: Editora CRV, 2020.

TRABATTONI, F. *Quantas teses sustenta Trasímaco no livro I da República?* In. XAVIER, Dennys Garcia; Cornelli Gabriel (Orgs.). *A República de Platão, outros olhares*. São Paulo: Loyola, 2011.

VEGETTI, M. *Antropologias da Pleonexia: Cálicles, Trasímaco e Glaucon em Platão*. Boletim do CPA, Campinas, ano VIII, n 16.

VEGETTI, M. *A ética dos antigos*. Trad. J. Bortoni. São Paulo: Paulus, 2014.

VEGETTI, M.. *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. Coleção Archai. São Paulo: Annablume, 2010.

VIDAL-NAQUET, M. A. *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. Trad. A. G. e A. Nabarrete. Lisboa: Edições 70, 1986.

VLASTOS, G. *Justice and Happiness in the Republic*. IN. Vlastos (org), *Plato*. Plato: A Collection of Critical Essays II, London, 1971, pp. 35-51.

VLASTOS, G. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Nova York: Cambridge University Press, 1991

VLASTOS, G. *The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic*. IN. H. F. North (org), *Interpretations of Plato*, Leiden: Brill, 1977.

WHITE, Nicholas P. *A Companion to Plato's Republic*, Oxford: Basil Blackwell, 1979.

WILLIAMS. *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. IN. E. N. Lee. A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty (orgs.), *Exegesis and Argument*. Assen: Van Gorcum, 1973.

XAVIER, Dennys Garcia; Cornelli Gabriel. Organizadores. *A República de Platão, outros olhares*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. Disponível em: [www.pt.m.wikipedia.org](http://www.pt.m.wikipedia.org).